الحرية والمواطنة والإسلام السياسي

التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري



د. لؤي صافي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الحَقَّ والبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ﴾(الرعد/17)

2012

دار المجتمع المدني والدستور

مؤسسة ثقافية:

تعنى بالوعي المتحرر من مفردات

التسطيح والتطويع والتركيع والتجويع

42277 wuppertal - Germany

telefon: 00491-774674683





وكيل التوزيع الحصري: مركز الناقد الثقافي

www.alnaqedcenter.com

alnaqed.center@hotmail.com

رسالتنا:

- ترسيخ مفهوم المجتمع المدني الصحيح في مجتمعاتنا، من أجل تفعيل قوى المجتمع الكامنة لتحقيق هدف نهضة الأمة.
- نشر الأبحاث التي تبين موقع الدولة ووظائفها وعلاقتها بالمجتمع المدني، وتحديد دور كل منهما في إطار تكاملي وليس إقصائياً.
- نشر الأبحاث والدراسات التي تهتم بتحديد وتوضيح معاني الحرية والديمقراطية والتعددية والمشاركة والتنظيم المجتمعي المدني القادر على تحقيق فاعلية ملموسة على الأرض بما ينعكس على الواقع العملي المنشود، ويحقق النهضة المرجوة.

الطبعة الأولى ٢٠١٢

الأعداد والتنفيذ الطباعي

قسم التصميم

لمسة إبداع

دار المجتمع المدني والدستور

الحرية
والمواطنة
والإسلام السياسي

قضايا الربيع العربي والتحولات السياسية الكبرى

د. لؤي صافي

2012

المحتويات

إهداء

إلى الأحرار الذين يبذلون كل غال ورخيص ليسود الحق والعدل والسلام ويزهق الباطل والظلم ولعدوان

وإلى الذين اختاروا الحرية على العبودية والحياة المعطاءة الكريمة على العيش الممزوج بمرراة التذلل والاستلاب

وإلى الذين رفعوا أصواتهم انتصارا لكرامة الإنسان ورفضوا الصمت والخنوع ثمنا للبقاء

وإلى الذين اختاروا التحول إلى شموع تضئ الطريق للتائهين واللاهثين ولم يكتفوا بلعن الظلام

وإلى المناضلين والمجاهدين لتحقيق مستقبل حر واعد لكل من كبله الاستبداد وحطم أحلامه الفساد

وإلى كل من استشعر مسؤولية الاختيار فاختار الواجب على المتاع

وإلى كل ذي علم وهدي وريادة وفضل

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع

لؤي صافي

توطئة

في هذه الأوضاع التي تشهدها البلاد العربية برزت إلى الساحة كثير من القضايا التي كانت موضع تنظير وتحرير من قبل كثير من السياسيين والمعارضين والمفكرين والمثقفين الثوريين، كل حسب انتمائه الفكري والأديولوجي. واليوم نرى أن الواقع أظهر مدى ابتعاد النظرية عن التطبيق، ومدى قصور الفهم عند كثير من هؤلاء المنظّرين السابقين لما كتبوا عنه ودعوا إليه، أو على الأقل مدى الالتباس الذي كانوا ينطلقون منه في تنظريهم ونظرياتهم، فمن قضية هوية الدولة، والعلمانية، إلى مفهوم المواطنة، إلى معنى الديمقراطية وسبل ممارستها، إلى نبذ العنف والطائفية، وصولاً إلى العلاقة مع الغرب، وقضايا الاستقلال والتبعية....إلخ.

وفي المقابل وجدنا أن هذه الثورات التي قام بها شباب ثائر غير مؤدلج، نال نصيباً كبيراً من التمجيد المبالغ فيه على لسان (مثقفين كثر) مدحوا الجهل بحجة الفطرية، وانهالوا على الأديولوجيا بالسب والشتم والتسخيف متناسين كل ما خزنته هذه الأديولوجيات (المهترئة حسب وصفهم) في لاوعي هذا الشباب الثائر، وحاجة هؤلاء الشباب الثائرين للتوعية، وخصوصاً في أساليب قيادة الدولة وتعايش أفرادها. ولا يخفى أن هذه الموضوعات من الأهمية بمكان بحيث أنها لو طرحت بطريقة جادة ورصينة وهادئة فإنها سترشد هؤلاء الثائرين إلى الطريق الصحيح الذي يسعون

بدمائهم للوصول إليه وحصد ثماره التي خرجوا من أجل قطافها، متسلحين بالحلم والأمل بمستقبل أفضل. لذلك تبرز الحاجة الماسة لدراسات جادة تدرس ملامح الثورة هذه وجذورها ومستقبلها بعيداً عن التطبيل الانفعالي المتجاهل لأبسط قواعد التحليل والدرس.

والدكتور لؤي صافي يقدم لنا في كتابه هذا دراسة تحليلة جيدة، لموضوعات هامة، جاءت الثورات العربية اليوم لتضعها على طاولة البحث من جديد، رغم أنها دُرست وقدمت من قبل، ولكن الثورات طرحتها مرة أخرى وبقوة، وصار لزاماً على المثقفين والباحثين إعادة النظر فيها، على ضوء الواقع العملي الذي تعيشه البلاد العربية الآن بكل زخم وحدية، لأن دراسة هذه الموضوعات وتحليلها وتقديمها بصورة متكاملة هي مسؤولية المثقف الراصد، الذي يتابع التطورات على الأرض، ويستقرأ الأحداث، ويسعى لاستخلاص العبر، وتقديم النصائح والتوجيهات.

ونأمل في أن يكون هذا الكتاب مساهمة أساسية وهامة في تقديم تصور عام وواضح لكثير من القضايا الملحة في زمن الثورات العربية، التي نرجوا أن تكون ولادة جديدة للحضارة العربية الإسلامية الساعية إلى النهضة الصحيحة والمشاركة الإنسانية الفاعلة.

قسم النشر والدراسات في دار المجتمع المدني

المقدمة

بعد عقود من حكم العسكر والاستبداد السياسي والأمني، تحركت الشعوب العربية لتعلن ولادة الإنسان العربي الحر الذي يرفض الفساد والظلم والطغيان ويسعى لإقامة نظام سياسي عادل يتمتع أفراده بالحقوق المدنية والسياسية، ويتحمل فيه الجميع المسؤولية السياسية عما يجري تحت سقف الوطن. انتفضت الشعوب العربية بدءاً بالشعب التونسي البطل ومروراً بالشعب المصري والليبي والعراقي والبحريني ووصولاً إلى الشعبين اليمني والسوري. هي إذن انتفاضة شعوب تتمتع بوعي تاريخي وثقافي متقارب في ثورة عارمة إيذاناً ببدء مرحلة جديدة من تاريخ الشعوب العربية، مرحلة المواطنة التي تتحول الشعوب فيها من رعايا تنتظر عطف السلطان وكرمه لتحقيق أحلامها إلى مواطنين يتمتعون بحقوق سياسية ومدنية متساوية ويشاركون في صنع القرار وصنع المستقبل.

التحول من حكم السلاطين الحاكمين بأمرهم إلى حكم الشعب القائم على مؤسسات دستورية ووطنية وأهلية لا زال في بداياته. والمنطقة العربية مقبلة على مرحلة صعبة حرجة تتطلب الكثير من العمل والكثير من الصبر. وهي مرحلة محفوفة بالعقبات والمطبات والمخاطر والتحديات، وتتطلب لذلك الكثير من الوعي والإصرار والانضباط الأخلاقي والسياسي. فالمجتمعات العربية التواقة للتحرر من وطأة الاستبداد عاشت حقبة طويلة من الزمن بعيداً عن حكم القانون وأدب الاختلاف والتشاور والممارسة الديمقراطية،

وهي لذلك تحتاج إلى الانخلاع من ثقافة سياسية حكمتها طويلاً في سعيها نحو حياة حرة كريمة. إن نجاح الثورات العربية في تحقيق أهدافها المعلنة بإنشاء دولة القانون والحريات يتوقف على التزامها الأخلاقي بالمبادئ التي تكوّن الأرضية الصلبة لقيام نظام شوري ديمقراطي.

أبرزت الانتفاضات العارمة التي تمخض عنها الربيع العربي الرصيد الشعبي الكبير التي تتمتع به الحركات الإسلامية. فقد برزت حركة النهضة الإسلامية كقوة سياسية رئيسية على الساحة السياسية التونسية عقب سقوط النظام الدكتاتوري، كما برزت جماعة الإخوان المسلمين والحركة السلفية في مصر كقوتين سياسيتين تمتلكان دعماً جماهيرياً واسعاً. الحال في سوريا واليمن لا يختلف كثيراً، حيث تؤدي الحركات الشعبية ذات العمق الإسلامي مهمة رئيسية في الحراك الثوري الشبابي الذي يقود الحراك الديمقراطي هناك. في حين يلاحظ أن القوى السياسية الليبرالية واليسارية لا زالت تعاني من غياب القاعدة الشعبية الواسعة وتعتمد في نضالها على جهود أحزاب نخبوية. هذا التحول الكبير باتجاه الحركات الإسلامية يؤرق الكثيرين في البلاد العربية وفي المجتمعات الغربية، وتتعالى الأصوات المحذرة من بروز دكتاتورية دينية قد تسعى إلى فرض رؤية دينية ضيقة على المجتمعات السياسية العربية، كتلك التي تميز الحياة السياسية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. هناك أيضاً مخاوف من نشوء صراعات طائفية دينية خاصة وأن الربيع العربي قد أبرز الاصطفافات الطائفية في المشرق العربي، كما أظهرت مخاوف الأقليات الدينية في البلدان العربية.

التيارات الإسلامية المتنامية في المنطقة العربية والإسلامية، والتي تمثل بمجملها ظاهرة الإسلام السياسي، لا تعكس رؤية أحادية لعلاقة الإسلام بالواقع العملي للمجتمعات، بل تعكس قراءات عديدة. هذا التعدد في قراءة علاقة الإسلام بالحياة الاجتماعية المعاصرة ناجم عن تجربة تاريخية تمتد أكثر من نصف قرن أدت إلى تباين واضح في الأفكار والطروحات السياسية. فبعض التيارات الإسلامية تصر على إحياء القوالب الاجتماعية والسياسية التاريخية، مثل مؤسسة الخلافة، كنهج أساسي لربط قيم الإسلام بواقع المسلمين. في حين تدعو تيارات أخرى إلى تطوير مؤسسات حديثة لتحقيق الغرض نفسه والاستفادة من التجارب الإنسانية لتطوير مجتمع سياسي تتمايز فيه دائرة الحياة المشتركة بين مكونات المجتمع الدينية والإثنية والفكرية عن دائرة الحياة الخاصة التي يمكن أن تخضع لتفسير ديني أو فكري يتناسب مع الخيارات الدينية والعقدية للأفراد. هذا التباين بين المواقف السياسية التي تفرز الإسلام السياسي إلى قوى سياسية منفتحة كتلك التي يمثلها حزب العدالة والتنمية التركي، وقوى سياسية متشددة كتلك التي تمثلها حركة طالبان أو القاعدة ومن قارب نهجهم في المجتمعات العربية والإسلامية.

وبغض النظر عن أشكال وإشكاليات التيارات الإسلامية اليوم فإن دور الإسلام في صناعة مستقبل الحياة السياسية القادمة لا يمكن تجاهله أو تجاوزه. فالإسلام مهم في التحولات السياسية والثقافية الجذرية (أو النهضة الحضارية) التي تمر بها المنطقة العربية كما كان حال الأديان مهمّاً في أي تحول مماثل في تاريخ المجتمعات الإنسانية، بما في ذلك المجتمعات

الغربية التي لم تحقق نهضتها الحضارية إلا من خلال حركة إصلاح ديني أعادت قراءة الرسالة المسيحية قراءة حررت المجتمعات الأوربية من الأغلال الثقافية التي فرضتها قراءات سابقة لعلاقة الدين بالدولة. القراءة التحررية للنصوص الدينية تسعى دائماً إلى إعادة الحيوية للإنسان الذي هو محور الرسالات السماوية وغايتها. القراءة التحررية تدعو إلى تحرير إرادة الإنسان من الخضوع للتراكمات الثقافية التي ولدت مجتمع الخضوع والاستلاب وإعادة العلاقة بين الإنسان وخالقه.

بيد أن الإسلام لم يأخذ تاريخياً شكلاً دينياً إيمانياً فحسب بل أخذ أيضاً شكلاً حضارياً إنسانياً، استبطن القاعدة الدينية الأخلاقية ولكنه طور أشكالاً اجتماعية وسياسية وثقافية تجاوزت الاهتمام بشؤون المنتمين إلى دائرة الدين الإسلامي. فالنظام السياسي القائم على الاستقلالية الإدارية والثقافية للمكونات الدينية- القومية التي ميزت المجتمعات التي حكمها الإسلام تاريخياً، والذي تحول إلى النظام الملّي في الدولة العثمانية، تجل واضح لتجليات الإسلام العديدة على المستوى المدني والحضاري، والذي قدم نموذجاً فريداً للتعايش بين الثقافات الدينية والعرقية المتغايرة في إطار مجتمع سياسي واحد، وهو نموذج لاشك ألقى ظلالاً واضحة على قضايا التعايش الديني في المجتمع الحداثي. هذا الترابط بين الديني والمدني في التاريخ والوعي الإسلاميين لا زال يشكل مسألة عصية على الحل من داخل المنظومة الحداثية، كما يشكل الأرضية الثقافية التي تتولد عنها ظاهرة الإسلام السياسي الذي يقود اليوم التحولات الكبرى في الدول العربية والإسلامية.

وكما سيتضح خلال النقاش التالي في فصول الكتاب فإن بروز الحركة الإسلامية التي تحولت إلى ظاهرة الإسلام السياسي ناجم عن التناقض العميق بين الوعي الديني في المجتمعات الإسلامية التاريخية وذلك الوعي الذي هيمن على المجتمعات الأوربية وأثر على وعي المجتمعات الإسلامية عبر مرحلة التمدد الاستعماري الأوربي في القرنين الماضيين. هذا التناقض أدى عبر جهود النخب الحداثية إلى تقليص الوعي الديني إلى الدائرة الشخصية ومحاربة تجليات الإسلام في الحياة العامة، وولد بالتالي تحول الإسلام في وعي شريحة واسعة من المسلمين إلى قضية هوية تتطلب التأكيد اليومي في الخطابين الديني والمدني على السواء. وهو أيضاً مصدر الإصرار على تطوير نماذج سياسية مرتبطة بالخبرة التراثية للمجتمعات المسلمة، والذي يأخذ اليوم شكل الإسلام السياسي. لذلك فإننا سننبري في هذا الكتاب إلى البحث في محددات الوعي الإسلامي السياسي ومآله عبر الصراع القائم حالياً لإعادة تأكيد الذات وتوليد المنظومة الأخلاقية المتلائمة مع الوعي الديني للمجتمعات الإسلامية.

لذلك نسعى في هذه الدراسة إلى تحديد التصورات والقيم الأساسية في الخطاب الإسلامي المرتبط بالحياة السياسية الديمقراطية وتحديد الإطار المعياري الذي يشكل القاعدة التي تقوم عليها مفاهيم الحرية والمواطنة، كما نسعى إلى ربط هذه المفاهيم والقيم بأطر المجتمع الحديث وعلاقاته السياسية والاجتماعية والدينية. ونسعى كذلك إلى رسم معالم العلاقة الحركية بين الديني والسياسي بما يسمح للانطلاق من القيم الأخلاقية والدوافع الروحية والدينية لتأسيس مجتمع يضمن الحرية والكرامة والعدل

لكافة أبنائه، دون نظر إلى خصوصياتهم الدينية والعقدية والقومية، ونحاول في مقاربتنا للإطار المعياري والتجربة التاريخية للرسالة الإسلامية أن نحدد أثر الرسالة الإيمانية في قيام كيان إنساني يحقق كرامة الإنسان بوصفه إنساناً ويجسد الغاية التي حددها التنزيل لهذه الرسالة بوصفها رحمة للعالمين، رحمة موجهة إلى الإنسان مجرداً عن خصوصياته الجغرافية والثقافية، ومجرداً من تحيزاته العقدية والنفعية.

نعالج في الصفحات التالية عدداً من الموضوعات الحيوية المرتبطة في قضايا الحرية والمشاركة السياسية والتحول الديمقراطي. فنبدأ تحليلنا في الفصول الثلاثة الأولى بالنظر إلى السياق الاجتماعي والتاريخي للتحولات السياسية الكبرى التي تمر بها المنطقة العربية اليوم، ونبحث في طبيعة الثقافة السياسية التاريخية والتبدلات السياسية ومبرراتها. ثم ننتقل في الفصلين الرابع والخامس للحديث عن الثقافة السياسية وعلاقتها بالبنية الاجتماعية ودور المثقف في عملية الإصلاح والتغيير. الفصول الثلاثة التالية تتعامل مع إشكاليات ثلاثة تواجه المجتمعات العربية، العلمانية أو مسألة فصل الدين عن الدولة، ومشاركة المرأة السياسية، وغياب العمل المؤسسي الجمعي عن الحياة السياسية العربية. وأخيراً نلتفت في الفصلين الأخيرين لبحث البعد الخارجي والدولي للتبدلات السياسية الكبرى والعلاقة بين الدول العربية والغرب.



الفصل الأول

وعي الحرية وإرادة المواطنة

الانتفاضات والثورات العربية الحديثة التي بزغت مؤخراً في تونس، وأينعت في مصر، وتأججت في اليمن والبحرين، وتفجرت في ليبيا، واشتعلت في سوريا، تمثل استجابات صادقة وعفوية للضمير الشعبي المتألق في زمن الأنظمة العربية الهامدة المستلبة. اختلفت الشعارات والمسميات ولكن الوسيلة واحدة والغاية مشتركة: التحرك السلمي انتصاراً للحرية وتنديداً بالفساد. التحركات الشعبية في المجتمعات العربية إرهاصات على انتهاء نظام حكم وثقافة سياسية ضاربان في جذورهما عبر قرون طويلة، وبدء عهد من الحياة السياسية يقوم على المشاركة الشعبية واحترام الحريات المدنية وبناء دولة القانون.

فالأنظمة التي حكمت العرب منذ الاستقلال تحت عناوين وشعارات (الجمهورية) و(الجماهيرية) و(الشعبية) و(الديمقراطية) و(الحرية) و(الوحدة) وغيرها من الشعارات أعطت المواطن العربي أملاً بفجر جديد وببدء مرحلة سياسية حديثة، قبل أن تتحول إلى شعارات فارغة وأحلام كاذبة. فقد قلبت الأنظمة العربية الشعارات رأساً على عقب بعد أن احتضنت الجمهوريات نظام التوريث، وتقلصت الجماهير في شخص القائد العظيم الملهم، وسحقت إرادة الشعوب بدعوى التقدم والبناء، وفرغت الديمقرطية من مبادئها فتحولت إلى طقوس سياسية، وأُلقي الأحرار في السجون باسم الاستقرار، وتمزقت الأمة دويلات متصارعة يستعين بعضها بالعدو المتربص دفعاً للقريب المخاصم.

النظام السياسي الذي ساد المنطقة العربية، ولا يزال، هو امتداد لنظام السلاطين الذين تمكنوا من السلطة والتحكم بالقرار السياسي باعتماد القوة والبأس. نعم لا يمتلك سلاطين اليوم طموحات سلاطين الأمس وقدراتهم، لكنهم يشتركون معهم في فقه السياسية ووسائل التعاطي مع الرعايا والخصوم. حرص السلاطين جميعاً على الاحتفاظ بمظاهر الشرعية، بدءاً بيزيد بن معاوية الذي احتفظ بلقب الخليفة رغم تخليه عن مبدأي (الاختيار) و(الشورى) اللذان حكما تداول السلطة خلال العقود الأولى للخلافة. وتتابعت سلسلة السلاطين - الخلفاء إلى أن ضعفت السلطة المركزية العباسية ليستقل مقام السلطان عن مقام الخليفة ويتحول الأخير رمزاً لوحدة الأمة المجزأة التي تقاسم نفوذها سلاطين الدولة.

السلاطين الذين ظهروا بعد انهيار الدولة العثمانية وانتهاء فترة الوصاية الاستعمارية كانوا أشد وطأة على الشعوب العربية لأنهم لم يكتفوا بالتحكم بالدولة بل بسطوا نفوذهم على دوائر المجتمع المدني، لتتحول مؤسساته النقابية والتجارية والتعليمية إلى أدوات لحماية السلطان والتسبيح بحمده والتنويه بعطاياه المستمرة. لقد تمكن المجتمع العربي التاريخي من الاحتفاظ باستقلالية مؤسساته المدنية من خلال استقلال أوقافه. فكان الوقف قاعدة مالية مستقلة عن الدولة لتمويل المؤسسات المدنية كالمدارس والمستشفيات والنقابات إلى أن أتت دولة ما بعد الاستقلال لتصادر هذه المؤسسات وتلحقها بجهاز السلطان. فتتحول بعد ذلك مؤسسات المجتمع

المدني بأسرها إلى وسائل في يد قائد الجند ورجل الأمن للتحكم بالرعية وترويضهم على حب السلطان.

النظام السلطاني لا يقتصر اليوم على الأنظمة الوراثية بل يكاد يشمل كل الجمهوريات العربية. استمرارية النظام السلطاني واضح للعيان لا يحتاج إلى جهد لإظهاره. الأدوات واحدة، والثقافة مشتركة، والسلوك متشابه. فاختيار الرئيس مهمة النخبة الحاكمة، وشرعيته تتحصل بمبايعة الرعية ومباركة الشيوخ المقربين والمفتين الناصحين. قرارات الرؤساء أعطيات مباركة، وأعطياتهم مكافأة للمدّاحين والمتزلفين والخانعين، وخصومهم خارجون عن القانون. ومعارضوهم طلاب دنيا، والمنتفضون على استشراء الفساد بين أعوانهم طلاب فتنة.

ومنذ دخول حكم السلاطين بعد سنوات الفتنة الكبرى التي برزت نتيجة لعجز المجتمع السياسي الإسلامي الأول عن تحويل مبدأي (الاختيار) و(الشورى) إلى مؤسسة رسمية يتم خلالها وعبرها التداول السلمي للسلطة، تحولت (الفتنة) إلى فزاعة تلقى في وجه كل المنتفضين باسم (الحرية) و(العدالة). بل إن حماة السلطان حاولوا أن يؤسسوا مجتمع الخضوع والاستكانة بتكريس العبارة الشهيرة «الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها» ونسبتها زوراً وبهتاناً إلى الرسول الكريم. هذه العبارة التي يلقيها اليوم علماء السلطان في وجه الأحرار باطلة لأن من يرددها لا يفقه ما يقول، لأنه لا يدرك أن الفتنة اليوم ارتدت لبوساً جديداً، لذلك تراه ينعق بما لا يسمع ويردد ما لا يعلم.

الفتنة اليوم لم تبقَ في حالة نوم عميق بل هي قائمة تلاحق الناس في أسواقهم ومحاكمهم ومدارسهم ودواوين دولتهم. الفتنة اليوم لا تتجلى بالدعوات إلى الخروج على الحاكم بل في استشراء الفساد والرشوة وكم الأفواه والتنكر لحرية الكلمة الناقدة والتعبير المسؤول واعتقال أصحاب الرأي والناصحين والغيورين على مستقبل الوطن والمواطن. الفتنة قائمة في التخلف المزري الذي يجثم على صدور العرب ويرهق كاهلهم بعد تراجع أدائهم السياسي والثقافي، ليضاف إلى التراجع المؤلم في أداء العرب العلمي والتقني والحضاري.

ثقافة الحرية وثقافة الاستلاب

يسعى الخطاب السياسي العربي في دولة ما بعد الاستقلال إلى إضفاء القدسية على القيادة السياسية العليا، فيسمها بالألقاب العلوية الرفيعة مثل: القيادة الملهمة، والقيادة الفذة، والقيادة الخالدة، والقيادة العظيمة، وغيرها من الألقاب التي ترفعها إلى مستويات علوية بعيدة عن معاني القيادة السياسية والاجتماعية. فقد أدت جملة من التطورات السياسية التي أعقبت معارك الاستقلال من الاستعمار الغربي في منتصف القرن الماضي إلى تكريس ثقافة الاستلاب التي تحول خلالها المجتمع العربي الحديث إلى مجتمع سادة وعبيد. هذه الثقافة التي بدأت سماتها تتشكل في عالم العرب خلال العصر المملوكي، مع تأجج الصراع الدموي على السلطة، واستخدام السلطان البطش والترويع والتنكيل لإسكات الخصوم وكسر شوكتهم.

ثم اكتملت ثقافة الاستلاب هذه في نهايات الحقبة العثمانية التي شهدت مجازر مشينة ارتكبها مستبدون باسم تحقيق الأمن الاجتماعي كالحاكم التركي في بلاد الشام جمال الدين باشا المعروف بالسفاح.

التحول من ثقافة الحرية إلى ثقافة الاستلاب مر عبر رحلة طويلة مليئة بالأحداث تحتاج إلى حديث خاص للتأريخ لها وفهم أسبابها. ما يهمنا في هذا السياق تحديد معنى ودلالات هذه النقلة. لقد عاش العرب أحقاباً عديدة في صحراء قاحلة بعيداً عن المساحات الحضارية السائدة قبل انتشارهم في أصقاع المعمورة مع ظهور الإسلام. وآثر العرب شظف العيش في صحراء زهد فيها الملوك الطامحون طلباً للحرية، وهرباً من هيمنة الإمبراطوريات الكسروية والقيصرية. وشكلت المنظومة القبلية حصناً منيعاً للحريات الفردية وقاعدة للمشاركة في قرارت السلم والحرب من خلال مجالس شيوخ القبيلة. وساوت تلك المنظومة بين كرامة أفرادها فحرصت على الدفاع عن كل الأفراد ونصرتهم حين تعرضهم للخطر أو العدوان تحت شعار «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» وبلغ التضامن الداخلي لأفراد القبائل العربية مبلغاً بعيداً التزمت عبره القبيلة بالدفاع عن أفرادها وحمايتهم دون اعتبار لمكانتم الاجتماعية، سادة كانوا أم أفراداً، شيوخاً أم فتياناً. فمن آذى فرداً من أفراد القبيلة آذى الجميع، ومن اعتدى على أحد رعاتها الصغار فكأنه اعتدى على شيخ من شيوخها الكبار.

جاء الإسلام ليعزز التضامن الداخلي بين أبناء المجتمع. لم يلغِ الإسلام مبدأ التضامن الداخلي أو شعار «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» بل أخضعه لمنظومة قانونية تجعل العدل أساساً للعلاقات الاجتماعية والسياسية، وتدعو أبناء المجتمع لمنع الظلم والتصدي للظالم. فدعى الرسول إلى تناصر أبناء المجتمع بالأخذ على يد الظالم مهما كان موقعه السياسي وشأنه الاجتماعي، مجيباً السائل عن كيفية نصرة الأخ إذا كان ظالماً بقوله: «تمنعه من ظلمه». وأدى اعتماد العدل قانوناً حاكماً للعلاقات السياسية إلى توسيع دائرة التضامن خارج الحدود القبلية والعرقية بل والدينية. فشكل ميثاق المدينة الذي أقره رسول الله أساساً للتضامن بين المسلمين واليهود على قاعدة احترام الخصوصيات القبلية والدينية لسكان المدينة من جهة والتعاون لرد الظلم والعدوان مهما كان مصدره من جهة أخرى.

إضفاء سمات العلو والسمو على القيادة أمر طارئ مرتبط بثقافة الاستلاب التي تشكلت خلال عصور التراجع الحضاري والتخلف المعرفي. لم يعتبر العرب قياداتهم فذة وملهمة سواء في المرحلة الجاهلية أو الراشدة. بل لم يعتبر المسلمون الأوائل رسول الله، وهو الملهم الوحيد في تاريخ العرب، قائداً متعالياً على المسائلة. حصر المسلمون الأوائل الإلهام في دائرة النبوة والوحي، وبقي الرسول فرداً من أفراد المجتمع الإسلامي الناشئ خاضعاً للمسائلة والمشورة في كل أحكامه السياسية. الأمثلة كثيرة، لعل أكثرها بروزاً تمرد المسلمين على قرار المصالحة الذي أدى إلى قيام

صلح الحديبية بين مكة والمدينة. فقد اعترض المسلمون بشدة على قبول الرسول بشروط رآها صحبه مجحفة، تضمنت إلزامهم العودة إلى المدينة دون إتمام شعائر العمرة. ولم يتراجعوا عن تمردهم إلا بعد أن تحلل رسول الله من مناسك العمرة، وبالتالي إلغائه الأساس الديني الذي انبنى عليه اعتراضهم السياسي.

ثقافة الحرية إذن تضع القيادة السياسية في دائرة المحاسبة والتشاور مهما كانت صفة ومكانة القائد، دون الإخلال بقواعد الولاء والاحترام. بينما تحول ثقافة الاستلاب القيادة السياسية العليا إلى رمز قدسي فوق المحاسبة والمسائلة وتلغي الدور المهم للقيادة في الحياة الجماعية. ولأن ثقافة الاستلاب تتجاهل أهمية الفعل القيادي بوصفه وظيفة مجتمعية تتمثل بالريادة وحل المشكلات والتصدي للتحديات اليومية التي تواجه المجتمع، فإن الضعف والوهن وضياع الطاقات الاجتماعية هي أولى الثمرات المّرة التي تحصدها هذه الثقافة. الذل والعبودية ثمرتان أخريان من ثمرات هذه الثقافة التي تقسم المجتمع إلى سادة وعبيد، وهاتان الثمرتان ليستا محصورتين في العبيد بل تشملان السادة أيضاً، لأن سيادتهم منقوصة وأخلاقهم أخلاق العبيد. وصدق القائل: «ملوك العبيد ملوك عبيد». فمجتمع الاستلاب مجتمع يتحكم فيه القوي في الضعيف لكنه مجتمع ضعيف، لأنه مجتمع عبيد يمكن لفرد أو بضعة أفراد التحكم فيه من خلال التحكم بسادته الذين يتصفون بأخلاق العبيد. فالسادة في مجتمع الاستلاب عبيد نقلتهم الأقدار إلى موقع القيادة دون التحلي بصفات الحرية.

مجتمع الأحرار الذي يليق بكرامة الإنسان هو المجتمع الذي يتساوى فيه أفراده في الكرامة والاحترام، وهو المجتمع الذي يتضامن فيه الجميع للدفاع عن الحقوق وتكريس دولة القانون. مجتمع الأحرار هو الذي يقدّر أبطاله لا من خلال موقعهم الرسمي لكن من خلال مواقفهم وخدماتهم، يكرمهم سواء كانوا رؤساء أم جنوداً.

الاستلاب يولد الاستخفاف

تعتبر السياسة من المظاهر الرئيسية للمؤسسة المجتمعية لأنها تمثل الأنشطة التي تهدف إلى تنسيق مصالح واهتمامات المواطنين. تفترض السياسة وجود اتفاق مسبق حول مجموعة من القواعد من أجل تأمين تمثيل المواطنين في إتخاذ القرار وفي السلطة والحكم، ومن أجل تسهيل الانتقال السلمي للسلطة. وفي أغلب الدساتير المعمول بها، يتم استبدال المسؤولين المنتخبين حين يخسرون الدعم الشعبي في الانتخابات العامة.

لقد احتضنت العديد من الدول العربية النهج الديمقراطي، ولكن لم تتمكن الغالبية في تلك الدول من التغلب على السياسات القديمة المتمثلة في دسائس القصر ومؤامراته، وهو الأمر الذي أدى إلى زعزعة أواصر الحكم في الدول الإسلامية التاريخية القديمة. غالباً ما تُستخدم قوة الشرطة والقوات العسكرية، بالإضافة إلى المؤامرات السياسية، من قبل الخاصة من رجال السياسة في الدول الإسلامية من أجل الوصول إلى السلطة والحفاظ عليها. وتعتبر ماليزيا وتركيا من الدول الإسلامية القليلة التي التزمت

الخط الديموقراطي، ونجحت في إخضاع حكامها للمساءلة الشعبية، حيث أن كلتاهما تتمتعان بنظام سياسي تعددي وتنعمان بمجتمع مدني متطور بشكل واضح.

توضح الأحداث التي جرت مؤخراً في تلكما الدولتين صعوبة الانتقال إلى الحكم الديموقراطي في المجتمعات الإسلامية. فبعد معاناة طويلة من أجل المشاركة السياسية، دخل حزب العدالة والتنمية، ذي الجذور الإسلامية والذي يمثل الطبقة الوسطى، في صراع على السلطة مع النخبة السياسية ذات الميول القومية. وأبدت الأحزاب القومية عزمها على استخدام السلطة القضائية والجيش من أجل تدمير الحزب الحاكم ذي القاعدة الشعبية العريضة، والذي يتمتع بأغلبية نيابية مطلقة تتجاوز ثلثي المقاعد.

ولمواجهة القوى السياسية الإسلامية الصاعدة حاول المدعي العام التركي الذي يمثل الاتجاه القومي إغلاق الحزب وحرمان رئيسه من الحق في ممارسة العمل السياسي متهماً إياه بإضعاف النظام العلماني وذلك بالسماح للنساء الملتزمات بإرتداء الحجاب في الحرم الجامعي. وبدلاً من الاعتراف بأن ارتداء الحجاب اختيار شخصي وحق ديني يجب حمايته التزاماً بمبدأ الحرية الدينية الديموقراطي، أتهم القوميون حزب العدالة والتنمية بتدمير التقاليد العلمانية التركية، وقاموا بالدعوة إلى فرض حظر على التعامل مع الحزب وقادته. وقد تم اعتقال رئيس الحزب ورئيس الوزراء التركي الحالي في التسعينيات من القرن الماضي بسبب إلقاء قصيدة دينية عندما كان عمدة اسطنبول.

ويبدو أن القوميين الأتراك اعتقدوا أن بإمكانهم الاستخفاف بالشعب التركي باستخدام مفردات ديمقراطية لإخفاء مطامعهم السلطوية وسحب البساط من تحت أقدام خصومهم السياسيين، وإخفاء عجزهم عن السيطرة على مؤسسات الدولة من خلال منافسة ديمقراطية حرة وعادلة.

ويتكرر الصراع لتحقيق حرية مسؤولة في ماليزيا. فقد قرر قادة الحزب الحاكم، والذي وصل إلى السلطة منذ أن حصلت ماليزيا على إستقلالها في عام 1957، العمل لتكريس سيطرتهم على الحكم وذلك بتوريط قائد المعارضة في فضائح جنسية. فقد تم اتهام أنور إبراهيم، الذي قاد المعارضة إلى تحقيق نصر سياسي مهم في شهر آذار (مارس) من عام 2008، والذي سبق له أن تقلد منصب نائب رئيس وزراء البلاد في التسعينيات من القرن الماضي، بممارسة الشذوذ الجنسي مع مساعد سياسي شاب اتهمه بارتكاب هذه الجريمة. ويبدو أن التهمة لفقت بالتفاهم مع نجيب رزاق، رئيس الوزراء الماليزي والعدو القديم لأنور، والذي اعترف بالاجتماع بصاحب الاتهام الشاب في مقر إقامته قبل يومين من قيام الأخير بإتهام أنور بالفعل المشين. وكان مكتب نجيب رزاق قد تورط في قضية قتل مترجمة مغولية، بعد أن وجه الادعاء تهمة الضلوع بالجريمة إلى مستشاره السياسي واثنين من مساعديه. والجدير بالذكر أن اتهام أنور بالشذوذ إعادة مطابقة لتهمة مماثلة وجهتها قيادات الحزب في عام 1998 من أجل حرمانه من منافسة رئيس الحزب آنذاك، مهاتير محمد، على رئاسة الحزب.

الدول العربية تشهد تحولات سياسية باتجاه الانفتاح الديمقراطي ولكنها لم تفرز بعد قيادات سياسية ذات رؤى استشرافية متقدمة. إذ لا تزال القيادات السياسية في القوى الإسلامية الصاعدة تنتمي إلى القيادت التنظيمية القديمة في الحركات الإسلامية والتي لا زالت تقتات على تصورات القادة المؤسسين للحركة الإسلامية والتي تعود أفكارهم إلى حقبة الاستعمار والجهود التحريرية للخلاص منه. ولعل الأيام القادمة تفرز قيادات جديدة ذات رؤى متقدمة تؤسس لمجتمع يسمح بقيام مجتمعات أخلاقية ذات قيم إنسانية منفتحة على الجميع دون المساس بالحريات الأساسية للمواطنين. فالحاجة أصبحت ملحة لظهور قيادات عربية جديدة تلعب دوراً شبيهاً بالدور الذي يلعبه كل من رجب أردوغان وأنور إبراهيم وتقدم نموذجاً جديداً من القيادات السياسية تقودها رؤية جديدة متأصلة في الأخلاقيات الإسلامية. ثمة حاجة إلى بروز قيادات سياسية ترى أن العمل السياسي مسؤولية اجتماعية وأخلاقية، وأن الواجب يقتضي الحفاظ على الحرية السياسية والتعددية السياسية والاجتماعية.

ولن تكون الأفعال البطولية التي يقوم بها قادة سياسيون شجعان كافية من أجل تحويل الديمقراطيات الجديدة في العالم العربي والإسلامي إلى ديمقراطيات حقيقية. إذ يتطلب مثل هذا التحول وعياً ونشاطاً سياسيين جديدين لإخراج السلطة السياسية من السيطرة الكلية للنخبة السياسة وإخضاعها إلى الرقابة الجماهيرية. ويتطلب هذا الأمر ظهور مؤسسات

مدنية قوية ترفض الاستخفاف السياسي والتحكم الأمني، بالإضافة إلى المطالبة بأن يتولى المسؤولون المنتخبون المسؤولية عن آرائهم وأفعالهم.

والأمر الأكثر أهمية في ذلك الشأن، أن التحول إلى حكم ديمقراطي حقيقي يستلزم وجود شعب ليس لديه الرغبة في أن يتم العبث والاستخفاف به من قبل مسؤوليه المنتخبين. وتزودنا آيات التنزيل برؤية عميقة في مصدر السلطة والقوة التي يستمتع بها الطغاة والمستبدون: ألا وهي قدرتهم على الاستخفاف بالناس من أجل إخضاعهم والحصول على دعمهم. ومن المؤسف أن قدرة الحكام الفاسدين على خداع شعوبهم ناجمة عن استعداد عدد كبير من المواطنين لقبول الادعاءات الكاذبة لأصحاب السلطة الفاسدة تقديماً لمصلحة شخصية على المتطلبات الأخلاقية والعدالة القانونية.

ويقدم القرآن الكريم آيات تؤكد على أن فرعون كان حاكماً ذا سلطة استبدادية وعدوانية. ويعزو القرآن ذلك إلى قدرته على توفير مناخ مناسب للعبث بمقدرات المجتمع لشريحة اجتماعية واسعة في مقابل خضوعهم لنزواته التي تستخفّ بعقولهم وكرامتهم. وعلى الرغم من وجود فروقات مهمة بين استكبار فرعون واستعلاء الطبقة الحاكمة المتواجدة على رأس الديموقراطيات الاسمية، فغالباً ما تكون آليات الحراك السياسي متشابهة.

تحاول بعض القيادات المتشبثة بكرسي الحكم في ماليزيا وتركيا الاحتفاظ بامتيازاتها السياسية عن طريق الاستخفاف بمواطني دولهم عبر التلاعب والخداع، وبذلك تتحول السياسات الوطنية إلى ما يشبه السيرك. ولعل

فشلها في تحقيق ما تريد مؤشرا واضحا على انتهاء اعتبار السلطة أداة للمتنفذين وبداية لسياسة تقوم على أساس المسؤولية الاجتماعية. وسيجعل هذا الأمر أيضاً من هاتين الدولتين نموذجاً للديمقراطيات الحقيقية وأملاً للعديد من المجتمعات الإسلامية الأخرى.

الإرادة الحرة للشعوب ضمان للتحول الديمقراطي

الحراك الشعبي باتجاه حياة سياسية ديمقراطية ظاهرة ترتبط بالمرحلة التاريخية التي تمر بها المجتمعات الإنسانية على اختلاف تكويناتها وثقافتها. والانتفاضات الجماهيرية التي تعصف بالمنطقة العربية بأكملها وتتأجج اليوم بشكلها الأعنف في سوريا ناجمة عن تماهي السياسي والأمني خلال العقود الثلاثة الماضية وانفكاك النخب السياسية عن هموم الشعوب وتطلعاتها. ولأن الحالة السورية تقدم نموذجاً مهماً لفهم التحولات في الثقافة السياسية، فمن المفيد تحليل هذه الحالة لفهم التحولات الديمقراطية في المنطقة العربية.

الخيار الديمقراطي الذي يقوم على مبدأ تساوي المواطنين على اختلاف انتماءاتهم السياسية ومواقعهم الاجتماعية وعقائدهم الدينية في الحقوق والواجبات الوطنية، وعلى مبدأي حق المواطن في المشاركة في صنع القرار السياسي ومسؤولية القيادة السياسية عن قرارتها وأفعالها أمام الشعب، تحول مع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين إلى ضرورة تاريخية ومطلب شعبي، وخرج عن دائرة السجال السياسي بين المثقفين والسياسيين.

فاجأ السوريون الجميع، بدءاً بالناشطين ومروراً بالمحللين وانتهاءاً بمراكز القرار، بانتفاضتهم الشعبية ومطالبهم الواضحة في شعاراتهم التي رددوها في سوق الحميدية في مدينة دمشق يوم 15 آذار 2011، كما رددوها لاحقاً بصوت أوضح في درعا ودوما وبانياس والبيضة وحمص وحماة والقامشلي، وغيرها من مدن وقرى سوريا، والتي بلغت أوجها بعد مرور قرابة سنة خلال مظاهرات ما سمي بالجمعة العظيمة. ومرة أخرى أظهرت التحركات في سوريا تكامل الوعي العربي رغم الحواجز السياسية التي أقامتها المنظومة العربية الراهنة.

وكما بدى واضحاً للعيان من خلال المواقف الشعبية في تونس ومصر واليمن والبحرين وسوريا ودول عربية أخرى، فقد تحرك الشارع العربي خطوات أمام النخب المثقفة وأميالاً أمام قيادات الأنظمة السياسية الحاكمة. فلا زالت الأنظمة الحاكمة التي اطمأنت إلى قدرة أجهزتها الأمنية والعسكرية على قمع التحركات الشعبية تتعامل مع المطالب الشعبية بوسائل البطش والمكر والمراوغة والحيلة، وهي وسائل قمعية لطالما اعتمدتها الأنظمة الشمولية في زمن الاتحاد السوفيتي والأنظمة التسلطية في زمن الديكتاتوريات العسكرية اللاتينية التي قدم فرانكو، دكتاتو أسبانيا المشهور، نموذجاً لها. وسائل الاحتفاظ بالسلطة عبر البطش والترويع انتهت في معاقلها الحديثة بالفشل الذريع في نهاية الثمانينيات في أوربا الشرقية وأمريكا اللاتينية بعد أن اختارت الشعوب الحل الديمقراطي.

لم تتساقط الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية في أوربا الشرقية في الثمانينيات بسبب ضعف الأجهزة الأمنية أو تراجع في القدرات العسكرية للدول القمعية، بل بسبب الوعي الجماهيري من جهة وعجز النخب السياسية المتسلطة عن إدارة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعد أن استشرى الفساد وغابت الرقابة الشعبية الكابحة للفساد في أنظمة حرمت شعوبها حرية التعبير وانتقاد الممارسات المنحرفة كما حرمتها من الغطاء القانوني لملاحقة المفسدين والمتلاعبين بثروات الشعوب.

تزايد الوعي الشعبي في زمن التعليم الجامعي والتواصل العالمي هو سر التحركات التي تشهدها تونس ومصر وسوريا كما تشهدها دول أخرى على امتداد المنطقة العربية من المحيط إلى الخليج. ويبدو تنامي الوعي السياسي لدى الشعوب العربية عند تحليلنا للشعارات الثورية السورية. فالرسالة التي قدمتها الثورة السورية واضحة تلخصها الشعارات والهتافات الشعبية: «حرمية حرمية»، «الشعب السوري ما بينذل»، «سلمية سلمية»، «حرية حرية»، «الشعب السوري واحد»، «بدنا وحدة وطنية إسلام ومسيحية»، «لا سنية ولا شيعية لا للفتنة الطائفية»، وغيرها من الشعارات التي تظهر وعياً كبيراً لدى أبناء الشعب وتؤكد الدوافع الوطنية والمطالب المشروعة للتحركات الشعبية في سوريا.

مطالب الانتفاضات الشعبية في المدن السورية مطالب مشروعة كما أقر بذلك النظام السوري، وهي مطالب إصلاحية جذرية تتجاوز الدعوات التي

قدمتها النخب المثقفة في بداية العقد المنصرم فيما يعرف اليوم بربيع دمشق والتي طالبت بتوسيع دائرة الحريات السياسية. التحركات الشعبية نابعة من وعي شعبي لم يعد يستجيب للخطابات والبيانات والوعود التي يرددها الناطقون باسم النظام السوري بعد أن أصبحت الأفعال لا الأقوال هي محط اهتمام الشعوب التواقة إلى الفعل لا الكلام.

الحكومة السورية رفعت حالة الطوارئ قانونياً ولكنها أبقتها عملياً لتثبت مرة تلو الأخرى انفكاكها عن نبض الشارع ووعي الأجيال الشابة التواقة إلى الحرية والرافضة للصمت في وجه استشراء الفساد وتحكم الأجهزة الأمنية في حياة المواطن. وفي الوقت الذي تزداد الحاجة إلى توحيد الصف الداخلي واستنفار الطاقات الفتية وتحرير الإرادة الشعبية من أغلال الخوف والعجز والتخبط نجد النظام السوري يزداد إصراراً على الحفاظ على الحالة الراهنة ورفض السير ولو خطوات يسيرة باتجاه الأصوات المنادية بالإصلاح.

الأعداد الكبيرة التي سقطت بين قتيل وجريح خلال التظاهرات التي خرجت في مختلف المدن السورية أظهرت التناقض الصارخ بين الحقيقة والادعاء. سقوط آلاف القتلى أثناء المظاهرات السلمية التي أعلنت الحكومة أنها حق مشروع للمواطن السوري يشكل صفعة قاسية لكل الآمال التي علقها الكثيرون على التحول السلمي للسلطة خاصة في ليبيا واليمن وسوريا.

التحول الديمقراطي قادم لا محالة رغم شدة القمع وسياسة القبضة الحديدية، بل بسببها. فالحالة الراهنة التي يتشبث بها المستفيدون منها لا يمكن تكريسها والحفاظ عليها بعد أن استشرى سوس الفساد المالي والإداري في جسد النظام السياسي في دولة ما بعد الاستعمار. السؤال الوحيد المتبقي اليوم هو هل يدرك النظام أخطاءه ويتراجع عن أوهام الخلود بعيداً عن الحراك الشعبي والإرادة الوطنية، أم يتمادى في تعويله على أساليب قمع الأحرار وإطلاق أيدي العابثين؟ الإجابة على هذا السؤال المهم ستحدد وجهة الحراك السياسي بين انتقال تدريجي ينتصر فيه الجميع، شعباً وقيادة، أو انزلاق مفاجئ يزلزل الحياة السياسية ويعيد ترتيبها وفق إرادة الشعب ورغماً عن ممانعة النظام.

الإسلام السياسي

ثمة شكوك كثيرة في قدرة التيار الإسلامي في الدول العربية على قيادة النقلة الديمقراطية التحررية في البلاد العربية. هذه الشكوك لها ما يبررها على الرغم من تأكيدات ممثلي القوى الإسلامية على التزامهم بقواعد العمل الديمقراطي. فالحركات الإسلامية ليس لها أدبيات في الحرية والديمقراطية، وبعض الناشطين الإسلاميين يكررون بين الفينة والأخرى مفردات وتصورات تعود إلى مراحل تاريخية بعيدة كل البعد عن الخطاب الديمقراطي المعاصر.

فهم ظاهرة الإسلام السياسي يتطلب النظر إليها على أنها جزء من الجهود المستمرة منذ عقود والرامية إلى إعادة تشكيل البنية الثقافية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية والإسلامية، وإلى الصراع بين المشروعين الإصلاحيين الأساسيين في العالم العربي، المشروع الإسلامي والمشروع الحداثي. فالجهود الإصلاحية التي بدأت في مطلع القرن الثامن عشر أخذت منحيين: منحى تجديدي مثلته المدرسة الإصلاحية بريادة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، سعى إلى إعادة قراءة النص والتاريخ الإسلاميين قراءة جديدة، ومنحى حداثي استبطن التجربة الغربية، وعمل على استعارة قوالبها وأفكارها ومؤسساتها، مثلته كتابات زكي الأرسوزي وطه حسين.

وبعد صراع متوازٍ ومتكافئ استمر زهاء نصف قرن، استطاع التيار العلماني في النصف الأول من القرن الماضي حسم المواجهة في صالحه لأسباب كثيرة، لعل في مقدمتها استعداده لنقل النموذج الحداثي الفاعل والخطاب الحداثي المهيمن. وبالفعل استطاع الاتجاه الحداثي من إعادة تشكيل المجتمع العربي وفق أسس جديدة مستعارة من التجربة الغربية: النظام التعليمي، التقنين والنظام القضائي الغربي، النظام المالي والمصرفي الغربي، النظام السياسي البرلماني، إلخ. عملية الاستعارة لأنظمة وقوانين ناجزة تم توليدها في تجربة تاريخية مغايرة ولدت مشكلات، لعل أبرزها غلبة الإصلاح الشكلي الإجرائي على الإصلاح المضموني المجتمعي. فالمدرسة ساعدت في تطوير القدرات الفنية لكنها قصرت في تطوير العقلية

العلمية المنهجية الفاعلة. والنظام السياسي كرس العملية الانتخابية لكنه فرغها من حقيقتها وحولها إلى إجراء شكلي.

الرغبة في الإسراع في عملية التغيير باتجاه المجتمع الحديث من جهة، والتفاوت الطبقي بين أبناء المدن والقرى من جهة أخرى دفع بقيادات التيار الحداثي إلى تبني النموذج الاشتراكي السوفياتي الذي اعتمد على قهر الدولة للمجتمع لإحداث التغيير. ولم يمض وقت طويل حتى ظهرت دول الحزب الواحد والرأي الواحد، ثم تحولها مؤخراً إلى دول الأسرة الواحدة والقائد الأوحد، أو القائد الملهم كما يحلو للإعلام الرسمي الإشارة لرأس الدولة في المجتمعات العربية.

بروز الإسلام السياسي في منتصف القرن الماضي كان رداً على جهود الحداثيين في الاستئثار بالسلطة واعتماد العنف والقهر للتعامل مع دعاة التجديد التاريخي. عمل الإسلام السياسي على إعادة توليد الأفكار والمؤسسات السياسية التاريخية قبل أن يتحول تدريجياً إلى القبول بمفاهيم الحريات المدنية ودولة القانون والتعددية السياسية والنظام الديمقراطي. وعلى الرغم من قبول التيار الإسلامي للأطروحات الديمقراطية إلا أن الخطاب الإسلامي يميل إلى العملية في التعاطي مع الحريات السياسية والممارسة الديمقراطية، خاصة في غياب الحوار المفتوح بين القوى السياسية في الدول العربية حول طبيعة الدولة والعلاقة بين القانون والشريعة وبين الديني والسياسي.

بروز الإسلام السياسي، وخاصة بشكله السلفي، ناجم أيضاً عن تجاهل الاتجاه الحداثي للحريات المدنية وإصراره على ربط التحديث والحداثة بأنماط الحياة، ومحاربة الدين والتدين في العديد من البلدان العربية التي قامت على مفاهيم حداثية تقدمية. وبالتالي فإننا نلاحظ تركيز قطاع واسع من التيار الاسلامي على مسائل الهوية التاريخية والنمط الحياتي، والسعي لمواجهة الدعاية لأساليب الحياة الغربية بإعادة توليد أنماط معيشية وثقافية تقليدية.

وبعد أكثر من نصف قرن من النشاط والتوسع تحول التيار الإسلامي الذي يملك مشروعاً سياسياً، والذي يصنفه الباحثون تحت شعار الإسلام السياسي، إلى تيارات عديدة متغايرة في رؤيتها متصارعة في توجهاتها، وأصبح الحديث عن الإسلاميين أو الإسلام السياسي بصيغة جامعة حديثاً مضللاً تختلط فيه الأضداد. فالكتابات السياسية تستخدم تعبير الإسلام السياسي إشارة إلى حركة طالبان كما تستخدمه عند الحديث على الأحزاب الإسلامية التحررية، مثل حزب العدالة والتنمية التركي. وعلى الرغم من وجود فائدة بحثية في استخدام لفظ الإسلام السياسي للحديث عن مرجعية إسلامية في الأطروحات السياسية، فإن هناك حاجة للتعامل مع ظاهرة الإسلام السياسي تعاملاً منهجياً يميز بين القوى الإسلامية المتعددة في العالم العربي.

الهم الأساسي المتعلق بالإسلام السياسي والذي نسعى إلى إظهاره وتأكيده في الصفحات التالية يتعلق بتنامي الشعبوية الإسلامية وتراجع دور المثقف في توجيه الخيارات الشعبية. التراجع واضح كما أشرنا سابقاً ضمن الحركة الإسلامية التي تعتمد خطاباً عملياً (براجماتياً) للتعامل مع الأطروحات السياسية السائدة. والتراجع واضح مع بروز التيار السلفي الذي يعتمد «الواقعية الساذجة» في خطابه عبر إنكاره مركزية التفسير والتأويل في التعاطي مع المصادر الإسلامية. الواقعية الإسلامية الساذجة تختزلها عبارات تتكرر على ألسنة الاتجاه السلفي مثل عبارة «لا اجتهاد مع النص» أو «إذا صح الحديث فهو مذهبي.» وأنا لست هنا بصدد الدخول في نقاش مع هذه الأطروحات التي ناقشتها في كتابات عديدة ولكنني أريد التأكيد على الدور الأساسي الذي يؤديه المثقف والذي سأتناوله بشيء من التفصيل في الفصول اللاحقة.

إن للإسلام دوراً محورياً في التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تمر بها المنطقة العربية. هذا الدور متعدد المناحي ومعقد يحتاج إلى تحليل عميق لفهم أبعاده، وتفكيك الخطاب المرتبط به والخطاب الرافض له عربياً وعالمياً. وهذا ما سنسعى إلى فهمه وإلقاء الضوء عليه في الفصول اللاحقة.



الفصل الثاني

التحولات السياسية الكبرى

من الحكم السلطاني إلى الديقراطية



نحن نعيش اليوم زمن تحولات سياسية كبرى في العالم العربي. قد تبدو هذه التحولات نتيجة لحوادث عرضية لا يمكن فهمها أو تفسيرها، كإحراق محمد بوعزيزي نفسه في تونس مؤججاً بذلك نار الثورة الشعبية التي أطاحت بنظام بن علي، ولكنها في التحليل العميق نتيجة لتغيرات بنيوية وثقافية وجغرافية سياسية.

بنيوياً: هناك تزايد سكاني ملحوظ في العالم العربي يصحبه عجز كبير من قبل الأنظمة العربية لتطوير البنية الاقتصادية اللازمة لتوفير فرص العمل.

ثقافياً: الثقافة السياسية التقليدية التي روجت لهرمية العمل السياسي ومركزيته، وحذرت من مواجهة السلطان بالنظر إلى أن ذلك عمل محفوف بالمخاطر الأخلاقية، بدأت بالتلاشي مع ازدياد تأثير الثقافة السياسية التحررية القادمة من الليبرالية الغربية.

وجغرافياً سياسياً: فإن التحولات في موازين القوى العالمية، وبروز مراكز قوى إقليمية ونشوء شبكات تواصل اجتماعي إقليمية وعالمية حرر قدرات الشعوب العربية، أو الرعية في المنظومة العربية، من تحكم الدولة المركزية.

نبحث في هذا الفصل التغيرات الثقافية في الواقع العربي، ونبدأ بتحليل الثقافة السياسية العربية والإسلامية التاريخية وطبيعة النظام السياسي التي احتضنته تاريخياً، أي النظام السلطاني، والذي حافظت عليه في

مرحلة دولة ما بعد الاستقلال تحت عناوين مختلفة تستبطن جميعاً النظام السلطاني التي أتت الثورات العربية لتعلن نهايته وبداية حقبة سياسية جديدة تترافق مع تشكل ثقافة سياسية مختلفة. وعلى الرغم من عدم وضوح طبيعة الثقافة السياسية المتشكلة، فسنحاول في هذا الفصل تحديد بعضاً من ملامحها وأهم التحديات التي تواجهها المجتمعات العربية في العقود القادمة.

النظام السلطاني

قسم المؤرخون المسلمون الأوائل نظام الخلافة إلى قسمين رئيسيين: الخلافة الراشدة التي ميزت حكم الخلفاء الأربعة الأُول قامت على مبدأ الشورى، وإلى خلافة البيوتات القوية التي استبدت بالسلطة، والتي كان أبرزها الخلافة الأموية والعباسية. ولم يكن هذا التصنيف تصنيفاً نظامياً بل تصنيفاً مبدئياً. ذلك أن الخلافة الراشدة التي قامت على مبدأ الشورى لم تحول المبدأ إلى مؤسسة سياسية، ولكنها مارست الشورى من خلال أطر نابعة من اجتهادات عفوية. فالخليفة الأول أبو بكر اختير عبر مفاوضات بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، كما ذكر تفاصيل المفاوضات ابن هشام في سيرته وابن قتيبة في الإمامة والسياسية. واختيار عمر جرى بوصية أبي بكر قبيل وفاته أقرها أهل المدينة. في حين بويع لعثمان بعد أن اختار عمر مجلساً من ستة أعضاء هم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن

عفان وعلي بن أبي طالب والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاس وطلحة بن عبيدة. أما علي فبايعه ثوار الكوفة الذين أتوا إلى المدينة أثناء أحداث الفتنة الصغرى التي أدت إلى مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه. بل إننا نجد من الروايات التاريخية أن صفة الخلافة لم يسمى بها سوى الخليفة الأول أبو بكر الذي سمي خليفة رسول الله ولم يسمى الخليفة الراشد. واكتفى عمر بن الخطاب والخلفاء الراشدون الذين أتوا بعده بوصف أمير المؤمنين. وهي صفة اختارها أولاً الخليفة الثاني بعد أن نودي بخليفة خليفة رسول الله. ويبدو أنه استثقل التكرار وطلب أن ينادى بأمير المؤمنين.

ومنذ دخول حكم السلاطين بعد سنوات الفتنة الكبرى التي برزت نتيجة لعجز المجتمع السياسي الإسلامي الأول عن تحويل مبدأي «الاختيار» و«الشورى» إلى مؤسسة رسمية يتم خلالها وعبرها التداول السلمي للسلطة، تحولت «الفتنة» إلى فزاعة تلقى في وجه كل المنتفضين باسم «الحرية» و«العدالة». بل إن حماة السلطان حاولوا أن يؤسسوا لمجتمع الخضوع والاستكانة بتكريس العبارة الشهيرة «الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها».

أخذت الدولة السلطانية شكلها في القرن الثالث الهجري. وشددت الكتابات السياسية التي شكلت حقل الفقه السياسي على الطبيعة القانونية للدولة كما شددت على الأساس المجتمعي للشرعية السياسية. فالفصل الأول في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي الذي لخص النظرية السياسية

التقليدية يحمل عنوان «في عقد الأمامة» يقدم السلطة السياسية على أنها عقد بين الحاكم والأمة أو ممثليهم، أهل العقد والحل، المخولين بالدخول في عقد اجتماعي والذين يستمدون لقبهم من هذا العقد. يقول الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع.»[1]

ويؤكد الماوردي بأن عقد الإمامة يقوم على أساس الرضى والاختيار من قبل الطرفين فيقول: «فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته. فإذا تعين لهم إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عرض مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار»[2]

كان فقهاء السياسة من أمثال المارودي على وعي بأن تداول السلطة وانتقالها لم يكن يتطابق مع النظرية، وأن القوة والاستبداد كانا جزءاً لا يتجزأ من تعاقب السلطة بين الخلفاء. لذلك أصر الفقهاء على ربط الشرعية السياسية في تطبيق الشريعة والقانون لا بقبول الأمة. وتظهر هذه

١- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٥.

٢- المصدر نفسه، ص ٧.

النزعة لدى حديث الماوردي عن (نقص التصرف) على اعتبار أنه أحد الأسباب التي تخرج الإمام من عقد الإمامة. يقول الماوردي: «وأما نقص التصرف فضربان: حجر وقهر. وأما الحجر فأن يستوليها عليها من أعوانه من يستبد بتفيذ الأمور بغير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يقدح ذلك من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته. ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها.»[1]

الربيع العربي عتبة لتحولات سياسية كبرى

التحركات الشعبية في المجتمعات العربية إرهاصات على انتهاء نظام حكم وثقافة سياسية ضاربان في جذورهما عبر قرون طويلة، وبدء عهد من الحياة السياسية يقوم على المشاركة الشعبية واحترام الحريات المدنية وبناء دولة القانون. فالأنظمة التي حكمت العرب منذ الاستقلال تحت عناوين وشعارات (الجمهورية) و(الجماهيرية) و(الشعبية) و(الديمقراطية) و(الحرية) و(الوحدة) وغيرها من الشعارات أعطت المواطن العربي أملاً بفجر جديد وببدء مرحلة سياسية حديثة، قبل أن تتحول إلى شعارات فارغة وأحلام كاذبة. فقد قلبت الأنظمة العربية الشعارات رأساً على عقب بعد أن احتضنت الجمهوريات نظام التوريث، وتقلصت الجماهير في شخص القائد العظيم الملهم، وسحقت إرادة الشعوب بدعوى التقدم والبناء، وفرغت

١- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ١٨.

الديمقرطية من مبادئها فتحولت إلى طقوس سياسية، وألقي الأحرار في السجون باسم الاستقرار، وتمزقت الأمة دويلات متصارعة يستعين بعضها بالعدو المتربص دفعاً للقريب المخاصم.

النظام السياسي الذي ساد المنطقة العربية منذ الاستقلال عن الاستعمار الأوربي كان امتداداً للنظام السلطاني على مستوى الخطاب السياسي ووسائل التعاطي مع الرعايا والخصوم. فالأدوات واحدة والثقافة مشتركة والسلوك متشابه. فاختيار الرئيس مهمة النخبة الحاكمة وشرعيته تتحصل بمبايعة الرعية ومباركة الشيوخ المقربين والمفتين الناصحين. قرارات الرؤساء أعطيات مباركة، وأعطياتهم مكافأة للمداحين والمتزلفين والخانعين، وخصومهم خارجون عن القانون، ومعارضوهم طلاب دنيا، والمنتفضون على استشراء الفساد بين أعوانهم طلاب فتنة.

السلاطين الذين ظهروا في المراحل المتأخرة من الدولة العثمانية وقبيل انهيارها واستمروا بعد انتهاء فترة الوصاية الاستعمارية كانوا الأشد استبداداً بالأمر في التاريخ السياسي الإسلامي لأنهم لم يكتفوا بالتحكم في أمور الدولة بل بسطوا نفوذهم على دوائر المجتمع المدني، لتتحول مؤسساته النقابية والتجارية والتعليمية إلى أدوات لحماية السلطان والتسبيح بحمده والتنويه بعطاياه المستمرة. لقد تمكن المجتمع العربي التاريخي من الاحتفاظ باستقلالية مؤسساته المدنية من خلال استقلال أوقافه. فقد كان الوقف قاعدة مالية مستقلة عن الدولة لتمويل المؤسسات المدنية كالمدارس

والمستشفيات والنقابات إلى أن أتت دولة ما بعد الاستقلال لتصادر هذه المؤسسات وتلحقها بجهاز السلطان. ولتتحول بعد ذلك مؤسسات المجتمع المدني بأسرها إلى وسائل في يد قائد الجند ورجل الأمن للتحكم بالرعية وترويضهم على حب السلطان. كما استأثر المجتمع المدني تاريخياً بمسؤولية التشريع التي بقيت خارج دائرة السلطان. فكان السلطان ملزماً بتطبيق الأحكام التي طورها العلماء والمجتهدون من الفقهاء، في حين لعبت طبقة العلماء دوراً رقابياً على السلطة التنفيذية، خاصة في دائرة المحاسبة (الحسبة) والقضاء.

لقد أدت التغيرات التي نجمت عن الجهود الإصلاحية التي قادها العثمانيون الجدد بقيادة مدحت باشا إلى إقرار بدستور 1876 واعتماد نظام نيابي. واستطاع العثمانيون الجدد نقل السلطة القضائية من دائرة الفقهاء المجتهدين في نظام تشريعي غير مقنن إلى دائرة القضاة المتدربين على تطبيق نظام تشريعي مقنن. القضاة الجدد الذين أفرزتهم الحركة الإصلاحية لم يروا أنفسهم بأنهم سلطة سياسية مستقلة بل موظفين لدى الدولة تم ابتعاثهم لتلقي المعارف القانونية الغربية والعودة لممارسة مهنة القضاء. نجاح السلطان عبد الحميد في تعطيل الدستور وسع دائرة المرجعية السلطانية من الدائرة التنفيذية إلى الدائرة التشريعية والقضائية، ليمهد بذلك إلى بروز النموذج المعاصر للسلطة السياسية المطلقة التي ميزت تاريخ دولة ما بعد الاستقلال.

المفاهيم المحورية التي تشكل مفاتيح ثقافة المجتمع الشوري تتحدد في مفاهيم (القانون أو الشريعة) و(الشورى أو المواطنة) و(المصلحة العامة أو المصلحة الوطنية) مفاهيم لا تشغل حيزاً مهماً في البناء الثقافي أو التجربة الاجتماعية العربية الحديثة، وهي غالباً ما تكون مدعاة للتهكم بعد أن أصبحت جزءاً من خطاب التعبئة النظرية الذي يتناقض تناقضاً صارخاً مع التجربة العملية للمواطن العربي. إن تحليلاً سريعاً للمفاهيم المفتاحية في المناهج التربيوية والدارسية، وفي الخطاب السياسي والشعبي، تظهر أن مفاهيم (البطل) و(السلطة) و(المجد)، سواء كان مجد الحي أو القبيلة أو القوم هي المفاهيم التي تحتل المكانة العليا في مخيال الفرد.

ففي حين يجد المراقب في القصص المدرسية والأشعار والروايات الأدبية والخطب السياسية تأكيداً مستمراً على البطولة الخارقة، والقائد الملهم، والفارس الصنديد المطالب بحقه الضائع، لا يكاد الفرد يجد اهتماماً واضحاً في ربط البطولة بالتعاون والعمل الجماعي، أو القيادة بالخدمة العامة، ولا الحق باحترام القانون والخضوع للمبادئ، ولا المجد بتحقيق المصلحة العامة. بل نجد الثقافة الشعبية تقدس الأبطال، وتبحث عن المجد في التفرد بالثروة أو السلطة أو الشهرة، وتجد في القانون قيوداً يلتزم بها الضعيف ويتعالى عليها القوي المهيب. وتكرس الثقافة الفردية التي تبحث

عن السلطة أو الثروة أو الشهرة، وتجعلها قيماً عليا تتعالى على قيم القانون والمصلحة العامة في ممارسات النخب الحاكمة عبر تاريخ العرب الحديث. فقد بدأ هذا التاريخ بهيمنة أبناء المدن، واعتماد المحسوبيات والولاءات الأسرية والمحلية والحزبية أساساً للتعاون والتناصف، وتميزت تلك الفترة باستعلاء أبناء المدن وتفاخرهم بالحسب والنسب، واعتبار السلطة مكسباً أو مغنماً فردياً، وتنافس أبناء العائلات الإقطاعية وأصحاب المراكز الحساسة في الدولة، وتحولت المؤسسة العسكرية إلى لعبة للطامحين، وتتابعت الانقلابات العسكرية لتحمل إلى قمة السلطة كل مغامر طامع في بناء مجد شخصي. واستمرت العملية بعد استيلاء أبناء القرى أو (الطبقة الكادحة) على السلطة، إذ أصبحت الأخيرة مطية لإعادة توزيع الثروة، وأصبح المنصب السياسي والعسكري مدخلاً للإثراء السريع، وبرزت تحالفات بين كبار التجار وأصحاب الثروة من جهة، وأصحاب النفوذ من بين العسكريين ومراكز القوى من جهة أخرى.

التحول الديمقراطي والإصلاح السياسي

واضح أن الإصلاح عملية متعددة المسارات، يتداخل فيها المسار التربوي بالمسار القانوني، والمسار القانوني بالمسارين الإداري والاقتصادي، والمسارين الأخيرين بالمسار السياسي. وبالتالي تبرز الحاجة إلى السير قدماً في خطوط متوازية والتحرك في آن على مسارات مختلفة. السؤال

الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن البدء بعملية الإصلاح؟ وهل يعني تداخل المسارات أن الإصلاح السياسي الكلي الذي تدعو إليه المعارضة هو الطريق الوحيد للقيام بالإصلاح؟

من المهم أن ندرك أولاً أن الإصلاح في أي من المسارات التربوية والثقافية والقانونية والإدارية يتطلب قيام قوة اجتماعية تتبنى أطروحات الإصلاح، وتسعى جاهدة إلى تحقيقه، كما يتطلب توفير مساحة كافية للحركة ضمن كل من المسارات الإصلاحية المشار إليها آنفاً. وبعبارة أخرى، ثمة حاجة إلى تمكين مريدي الإصلاح من إحداث تغييرات في مجالات التربية والتعليم والإدارة والاقتصاد. ويعني التمكين هنا نقل النفوذ السياسي إلى القوى الاجتماعية التي تملك إرادة الإصلاح كما تملك المصلحة في تحقيقه.

يتطلب الجهد الإصلاحي أن تستشعر القوى الثورية والإصلاحية مسؤولية الكلمة، وأن تتبع نهجاً تدريجياً في الإصلاح، وأن تعيد ترتيب أولوياتها بحيث تتبنى برامج إصلاحية تركز على مسارت الإصلاح التعليمي والإداري والقانوني قبل الحديث عن إصلاح شامل لا تمتلك شروطه، ولا القدرات العملية اللازمة لتحقيقه. كذلك يجب على قيادات المعارضة أن تفرق بين العمل الإصلاحي والعمل الثوري الانقلابي. ففي حين يمكن للقوى المنتصرة عبر ثورة شعبية أو انقلاب عسكري فرض رؤيتها، يتم العمل الإصلاحي من خلال سجال بين السلطة والمعارضة، وبالتالي فإنه يتطلب مهارة سياسية تقوم على أساس المناصفة (التحرك باتجاه المنتصف) مع السلطة. هذا

يعني أن تكون المعارضة مستعدة للتحرك باتجاه السلطة خطوة في الوقت التي تطالب السلطة بالتحرك خطوة استجابة لمطالبها.

الإصلاح السياسي ليس تأكيداً للذات وإنكاراً للآخر، أو تشديداً على إرادة المعارضة وتنديداً بإرادة السلطة. كذلك فإن الإصلاح السياسي ليس مسابقة في حل المعادلات الرياضية، تتطلب اعتراف صاحب الحل الخاطئ بأحقيقة صاحب الحل الصحيح في نيل الجائزة. الإصلاح السياسي عملية معقدة متشعبة، تتداخل فيها المصالح، وتتراكب حولها التصورات، وتتعالى فوقها الأصوات، وتشد بأطرافها قوى سياسية واجتماعية متعددة. ومن هنا يتطلب الإصلاح نفساً طويلاً، وخطة عمل مديدة، وقبل هذا وذاك القدرة على تقديم حلول للمشكلات التي تواجه المجتمع، مدعومة بدارسات منهجية.

المواطنة - القانون - والمجتمع المدني

واضح إذن أن الإصلاح ليس جملة من الشعارات تطلق، أو إرادة فرد أو مجموعة من الأفراد تفرض على المجتمع، بل عملية مديدة متعددة المسارات، تقوم في المقام الأول على تحقيق شروط موضوعية على أرض الواقع، وفي مقدمتها بناء ثقافة سياسية تسمح بتعاون القوى الاجتماعية في عملية بناء المؤسسات التعليمية والقانونية والإدارية والاقتصادية والسياسية التي تشكل دعائم القوة والنهضة لأي مجتمع. وبتعبير أدق فإن الخطوات

الأساسية في عملية الإصلاح يجب أن تتجه نحو الارتقاء بالحس السياسي واحترام القانون وبناء مؤسسات المجتمع المدني.

المواطنة تقوم على أساس إبقاء الخلافات في دائرة السجال السلمي والاحترام المتبادل بين القوى السياسية المتصارعة، والحيلولة دون انتقال الصراع السياسي إلى مرحلة التشكيك في النوايا أو التخوين أو الاتهام بالعمالة أو ما شابه ذلك من المواقف التي تجعل الحوار مستحيلاً والقدرة على اتخاذ مواقف تناصفية (أي التحرك خطوة أو أكثر نحو الآخر استجابة لاستعداد الآخر التخلي عن موقفه الحالي والاقتراب خطوة) مستحيلة. الوعي الصحيح للمواطنة يحول دون خروج النقد السياسي عن قواعد الاختلاف السياسي إلى استخدام لغة تحريضية أو تجريم الخصم انطلاقاً من خلافات حول سياسات الدولة أو اجتهاد سياسي. ذلك أن تصعيد الخطاب السياسي إلى مستوى تجريم الخصم واتهام الخصم في وطنيته يخفي وراءه رغبة في نزع الحقوق السياسية والمدنية عن الخصم، وتحويله إلى مجرم يستحق أشد العقوبات، بما في ذلك السجن أو النفي أو القتل.

إن نظرة سريعة إلى تجارب الشعوب التي استطاعت أن تسير في طريق الحل الشوري (الديمقراطي) تظهر لنا ارتقاء وعي المواطنة عند القيادات السياسية لهذه الشعوب، والحرص على إبقاء الخلاف ضمن دائرة الاحترام المتبادل لكرامة الخصم وحقوقه المدنية والسياسية. إن الدولتين المسلمتين اللتين قطعتا شوطاً بعيداً في التنمية السياسية والاقتصادية،

ماليزيا وتركيا، تتميزان بارتقاء الحس السياسي عند قادتهما وأفرادهما. فالمتابع لخطاب السلطة والمعارضة يلحظ قدراً كبيراً من الشعور بمسؤولية الكلمة، وتجنب الأحزاب المتصارعة الوصول بالسجال السياسي إلى مستوى تبادل التهم والشتائم. نعم يختلف النظام السياسي للدولتين المذكورتين عن النظام القائم في الدول العربية التي تشهد حراكا شعبيا كمصر وسوريا، إذ تتمتعان بنظام سياسي تعددي يسمح بتعدد الأحزاب، كما تتمتعان بقدر من حرية الصحافة. بيد أن المعارضة في تلك البلدان استطاعت أن تتعامل بحنكة مع المتغيرات الاجتماعية والسياسية، وممارسة منهج النَفس الطويل وضبط النفس واكتساب ثقة الجمهور لإجبار السلطة الحاكمة على توسيع دائرة الحريات السياسية.

استطاع حزب الرفاه التركي إدارة الصراع السياسي مع السلطة من خلال سياسة النفس الطويل، والدخول في سجال حول السياسات العامة للحكومة واعتماد خطاب سياسي تواصلي غير تحريضي أو حدي في نقده للخطط الحكومية. ورغم تدخل الجيش في مطلع الستينيات والثمانينيات لإخراج الحزب من معترك العمل السياسي، ثم استخدام مؤسسات السلطة لنزع الشرعية عنه ثم حله عام 1988، تمكن الحزب، والتيار الإسلامي الذي يمثله، من التحرك بذكاء وإظهار ضبط كبير للنفس والارتقاء بخطابه السياسي. فقامت المعارضة بإنشاء أحزاب جديدة، حزب الفضيلة وحزب العدالة، بل نجدها قد استفادت من تجاربها السابقة، فحولت شعارتها

الإسلامية إلى برنامج إصلاحي يستلهم قيم الإسلام العالمية ومبادئه الكلية، بدلاً من ترديد شعارات ذات دلالات خصوصية حصرية وإعطاء خصومها ذرائع لحل أحزابها والقضاء عليها. وبالمثل نجد الحزب الحاكم في ماليزيا يسعى إلى بناء الجسور والدخول في تحالفات مع خصومه السياسيين للحفاظ على تماسك المجتمع الماليزي، وتعبئة القوى السياسية والاجتماعية على اختلاف مشاربها للمشاركة في عملية البناء والتنمية.

ولا يتوقف نجاح التنمية السياسية والاقتصادية النسبي في التجربتين الماليزية والتركية على ارتقاء الحس السياسي، بل يرتكز هذا النجاح أيضاً على سيادة القانون وبناء مؤسسات المجتمع المدني. فسيادة القانون واستقلالية مؤسسات المجتمع المدني عن الدولة شرطان أساسيان لنجاح الدولة الحديثة. فسيادة القانون تعطي المواطن والمستثمر الثقة في نزاهة محاكمه، وإمكانية صيانة حقوقه المدنية والمالية، فتجعل المواطن شريكاً في بناء الوطن ومحاربة الفساد، وتمكن المستثمر سواء كان وطنياً أو أجنبياً من بناء استثمارات طويلة الأمد، لثقته من قدرته على تحصيل حقوقه، ومنع اعتداءات الطامعين على أملاكه. واستقلالية مؤسسات المجتمع المدني، من نقابات وشركات استثمار أو إنتاج أو مراكز تعليمية وبحثية، تسمح بقيام مبادرات فردية للمساهمة في عملية البناء، وتولد مزيداً من توازنات القوى التي تحول دون الفساد الإداري.

ارتفعت أصوات المعارضة السورية الداعية إلى دعم مؤسسات المجتمع المدني على اعتبار أنها المخرج من الاعتماد الكامل على الدولة لتنظيم المجتمع السوري، وقامت المعارضة بإنشاء لجان لبناء مؤسسات المجتمع المدني أسمتها (لجان إحياء المجتمع المدني.) في حين رفضت النخبة الحاكمة والحكومة فكرة المجتمع المدني على اعتبار أنها فكرة دخيلة لا تعبر عن خصوصيات المجتمع السوري.

مصطلح (المجتمع المدني) شاع استعماله في الأدبيات الغربية مع بدايات عصر الأنوار، وذلك للتمييز بين المؤسسات الحكومية والمؤسسات الأهلية. ونجد هذا التعبير بوضوح في كتابات الليبرالي هيغل والشيوعي ماركس، ومن تبعهم من الفلاسفة والمفكرين الغربيين. فهيغل على سبيل المثال يعتبر في كتابه فلسفة الحق أن المجتمع المدني يمثل مجال الحرية الاجتماعية والاقتصادية والعلمية، فهو مجال هام لحيوية الحياة الاجتماعية وقدرة المجتمع على توفير الفرص للمهارات الشخصية للبروز إلى حيز الواقع، في حين يرى في الدولة دائرة تحقيق الإرادة العامة للمجتمع. أما ماركس فيرى في المجتمع المدني مجالاً يتيح الحرية لرأس المال الخاص كما يتيح الحق في حرية الحياة الدينية، وبالتالي فإنه يدعو إلى القضاء على المجتمع المدني من خلال إخضاعه إلى (ديكتاتورية الطبقة الكادحة.)

ومع انهيار المنظومة السوفياتية في نهاية الثمانينيات، وهي المنظومة التي أحكمت فيها الدولة القبضة على مؤسسات المجتمع المدني من نقابات عمالية ومؤسسات تعليمية وإنتاجية واستثمارية وتجارية، وألغيت خلالها المؤسسات الدينية، باسم ديكتاتورية الطبقة الكادحة، عاد مفهوم المجتمع المدني للبروز في الأدبيات الاجتماعية. وارتبطت فكرة بناء مؤسسات المجتمع المدني بإعادة تأهيل المؤسسات الأهلية بعد أن حولتها الأحزاب الشيوعية إلى مؤسسات سلطوية، تابعة في قراراتها لقرار اللجنة المركزية للحزب.

بيد أن غياب المصطلح من الأدبيات التراثية وارتباطه بالأدبيات الغربية لا يعني بأي حال غياب الظاهرة عن المجتمعات العربية والإسلامية. بل يمكننا القول بأن المؤسسات التي حكمت المجتمعات العربية والإسلامية تاريخياً كانت في غالبها مؤسسات مجتمع مدني لا مؤسسات دولة. فالمؤسسات التعليمية والنقابات الحرفية والمؤسسات التجارية ارتبطت من حيث التأسيس والتمويل بالمجتمع المدني واعتمدت على مؤسسة الوقف. بل إننا نجد أن المؤسسة القانونية في التاريخ العربي والإسلامي ارتبطت بالمجتمع المدني. فالتشريعات العامة، بما في ذلك نظام الضرائب أو زكاة المال، ارتبطت بالشريعة الإسلامية، التي قننتها المدارس الفقهية المختلفة. وفشلت كل الجهود بتوحيد التقنين الشرعي وربطه بالدولة. واستمدت المراسيم السلطانية شرعيتها من انسجامها مع أحكام الشريعة. وانحصرت مهام الدولة (أو السلطان) عبر العصور بمسائل العلاقات الخارجية وقضايا الأمن العام وحماية الحدود وتنظيم العلاقات بين الأمصار.

لقد أدى دخول مؤسسات الدولة الحديثة والقانون المركزي إلى المجتمعات الإسلامية عبر محاولات التتريك في نهاية الدولة العثمانية، وخلال فترة الاستعمار الأوربي، إلى إحداث تغييرات جذرية في دائرة البنية السلطوية، لم تواكبها عملية تأسيس ثقافي للمؤسسات المذكورة. وأدى إلى تبني نموذج الدولة السوفياتية ذات الحزب الواحد والسلطة المركزية في سوريا عقيب الاستقلال إلى القضاء على استقلالية مؤسسات المجتمع المدني التاريخية إثر حل مؤسسة الوقف، وإخضاعها إلى سيطرة الدولة الحديثة وتخصيص وزارة الأوقاف لرعاية شؤونها.

عودة الحياة إلى المجتمع المدني واستقلال مؤسساته عن مؤسسات الدولة عنصر أساسي لقيام نظام ديمقراطي ولتكريس الثقافة الشورية في العالم العربي الحديث. لكن عودة المجتمع المدني يصطدم بمخاوف الطبقة المستفيدة من الواقع الراهن ضمن التحالف التجاري العسكري، بل تشمل المسفيدين من النظام المركزي الحالي من العاملين في مؤسسات الدولة وبشكل خاص الديوانيين والفنيين الذين يشكلون شريحة كبيرة في المجتمعات العربية اليوم. وتشمل كذلك مخاوف طبقة التجار والمقاولين والصناعيين الذين ارتبطت مصالحهم بموظفي دولة ما بعد الاستعمار المركزية والذين يخشون أن تؤدي عودة المجتمع المدني إلى تراجع استثماراتهم وبروز طبقة من التجار والصناعيين.



الفصل الثالث

الثقافة الناهضة والمد الحضاري



التغيرات التي تمر بها المجتمعات العربية ترتبط بالصراع الفكري والثقافي بين القوى الاجتماعية الراغبة في الحفاظ على التراث التاريخي للشعوب العربية والإسلامية انتصاراً للأصيل في الثقافة العربية وتلك الداعية إلى اعتناق المؤسسات والممارسات الحداثية باعتباره السبيل الواضح للنهوض الحضاري. الجدلية المستمرة بين التراث والحداثة ترتبط بجملة مفاهيم ثقافية وفكرية وفي مقدمتها مفاهيم «الأصالة» و « العالمية» و« النهوض» فهم طبيعة التطورات الاجتماعية يدعونا إلى تحليل الأسس الثقافية والتصورية لهذه التطورات، وإلقاء الضوء على البعد الإسلامي والديني للحراك الثقافي والاجتماعي الراهن. كما يتطلب فهم هذه التطورات التركيز على دور المثقف العربي في الصراع الرامي لإعادة تشكيل الوعي الثقافي للمجتمع.

ثمة تلازم تاريخي في الوعي الثقافي العربي بين مجموعة من المفاهيم المحورية وفي مقدمتها مفاهيم «الأصالة» و«العالمية» و«النهوض». فالنهوض الحضاري يشترط قيام ثقافة عالمية إنسانية ذات خصائص كلية محددة، والثقافة العالمية تنجم عن حركة إصلاح ثقافي هو بدوره وليد الوعي بجملة من القيم الإنسانية العلوية التي تمثل المساهمة التاريخية للمجتمعات العربية، وتحدد بذلك عنصر الأصالة في سيرورة الثقافة العربية والإسلامية.

الترابط بين مفاهيم الأصالة والعالمية والنهوض ليس ترابطاً شكلياً بل علاقة داخلية بين عناصر يثري بعضها بعضاً، ويؤدي نضج أحدها إلى نضج الآخر. فالأصالة وعي بالذات وحقيقتها الوجودية، وإدراك لحدودها

الزمانية والمكانية، وتفاعل مع تحديات اللحظة الراهنة، وانطلاق منها لاكتشاف الماضي وتشوف المستقبل، والسعي لتحقيق الذات الفردية والذات الجمعية من خلال استبطان معنى الوجود، والتزام قيم الإسلام الكلية وتصوراته الأساسية، والاعتزاز بحضارته الإنسانية. والعالمية انفتاح على الإنسان والعالم، ورغبة في مد الجسور، والتعاون لتحقيق مجتمع عادل يحقق كرامة الإنسان، والتفاف حول القيم والمبادئ التي تتجاوز كل الخصوصيات الجغرافية والعرقية، وتأكيد لرسالة الإسلام الذي أُرسل رسوله رحمة للعالمين. والنهوض ارتفاع عن الواقع الراهن نحو مواقع أسمى وآفاق أوسع، وتغلب على عطالة الطين استجابة لروح السماء، وعمل دؤوب لجعل الحياة عطاءً حاضراً ينضاف إلى عطاءات السابقين ويثير همم اللاحقين.

النهوض الحضاري مهمة مجتمعية شعبية يشارك بها كل أفراد المجتمع على اختلاف مواقعهم. لكنها تتطلب دوراً ريادياً يلعبه المثقف حامل الوعي الثقافي الأصيل للمجتمع الذي ينتمي إليه. رسالة المثقف ذي الوعي الأصيل الذي يسعى إلى تحويل أصالته الوجدانية إلى أصالة ثقافية تحمل القيم الكلية والتصورات الأساسية الثاوية في رسالة السماء التي حملها الرسل عبر التاريخ وقامت عليها كل الحضارات. تلك الرسالة التي تجسدت في مجتمع المدينة العالمي الذي أسسه الرسول الخاتم وعكف على إعادة توليده عبر التاريخ الإسلامي المثقف المسلم صانع الثقافة الإسلامية التاريخية التي حملت معها بذور الحضارة العالمية حيثما حلت وارتحلت عبر القرون

الإثني عشر التي فصلت لحظة ولادة الحضارة الإسلامية وكبوتها الأخيرة في مطلع القرن الثالث عشر من الهجرة، والتي تجسد طرف منها في الحضارة الغربية التي التقطت التراث الحضاري الإنساني من الحضارة الإسلامية وأعادت تشكيلها ضمن فضائها الثقافي.

الوعي الديني والنهوض الحضاري

إن الترابط بين الالتزام الأخلاقي والرؤية الكونية من جهة والنهوض الحضاري من جهة أخرى ترابط بينّ كترابط المبتدأ وخبره أو الاسم وصفته. وليس من الصعب إظهار تهافت الجهود الاستشراقية التي حاولت ربط حضارة العرب بعروبتهم وتجاهلت دور الإسلام الرئيسي في ظهور العرب وانتشار لغتهم خارج حدود الجزيرة العربية. فالاستعراض السريع لدور الشعوب الإسلامية في قيام هذه الحضارة من عرب وفرس وبربر وترك وكرد يكفي لإظهار الوهم الاستشراقي. كذلك يظهر التأمل في أسماء العلماء والقادة الذين رفعوا راية العلم والكفاح، من أمثال الرازي والغزالي والبيروني وصلاح الدين الأيوبي وأبو مسلم الخراساني ومحمد الفاتح والظاهر بيبرس لإدراك الصفة العالمية للحضارة الإسلامية. فهي لم تكن يوماً من الأيام حضارة عرب بل حضارة عالمية ذات مرتكزات إسلامية.

نعم شكّل العرب اللبنات الأولى التي قام عليها البناء الحضاري الإسلامي. لكن قدرة العرب على بناء هذا الصرح الشامخ المهيب لا يرتبط

بأساس قومي أو عرقي، بل بالرؤية التي حملوها والقيم التي التزموا بها، والمبادئ التي دافعوا عنها، المنبثقة من رسالة الإسلام وجهود الرعيل الأول الإصلاحية. لقد استطاع الرسول الكريم مؤيداً بوحي السماء وجهود أصحابه الصادقة من تغيير الرؤية الكونية التجزيئية والمنظومة القيمية القبلية للمجتمع العربي الجاهلي واستبدالها برؤية كونية توحيدية ومنظومة قيمية إنسانية، تجلت عملياً في مجتمع المدينة وثقافتها العالمية.

إن قدرة الإسلام على الانتشار إلى أصقاع بعيدة عن موطنه الأصلي، وقدرته على تحريك المشاعر وتأجيج الهمم واستحضار ولاء الشعوب في مشارق الأرض ومغاربها، لا يمكن فهمه إلا من خلال فهم الثقافة العالمية الناهضة التي تجلت في مجتمع المدينة. فقد مثل مجتمع المدينة نموذجاً مصغراً لمجتمع عالمي يضم قبائل عربية متصارعة ألّف الإسلام بين قلوب أبنائها، ثم عاد ووحد بينها وبين موالي من حبشة وفرس وروم، ثم جمعها ضمن ولاء تعاقدي مع يهود المدينة. وبذلك حقق الإسلام نموذج المجتمع القائم على التضامن القيمي والتعاقدي ليحل مكان نموذج المجتمع القبلي القائم على مبدأ التضامن العضوي العقدي. لقد وحدت مبادئ الحق والعدل والتكافل والتراحم والتسامح التي جاء بها الدين الجديد مجتمع المدينة، وتكفلت وثيقة تأسيسه التي تمثلت بصحيفة المدينة الحفاظ على كرامة وحقوق أفراده بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية والعرقية والدينية.[1] ولا

١- انظر عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وجماعته (دمشق، سوريا: دار الكنوز الأدبية، د.ت.)، ج١، ص ٥٠١

يقولن قائل إن مجتمع المدينة التعددي المنفتح على الإنسان، بوصفه إنساناً، كان نموذجاً انتقالياً ولم يكن نموذجاً نهائياً بدليل إخراج المسلمين اليهود من المدينة بعد صراع دامٍ، والقضاء على معاقل الشرك في المدينة. فهذه صراعات مرهونة بظروفها التاريخية الخاصة، وبمواقف اليهود والمشركين العرب من الدين الجديد، ناقشتها في مواضع أخرى ولا أرى إمكانية الاستفاضة في بيانها هنا.[1] ويكفي لإظهار أن النموذج المدني المشار إليه كان نموذجاً نهائياً، أن المسلمين أعادوا بناءه على مستوى الحضارة العالمية التي أنشؤوها وأشادوا صرحها، والتي ضمت المسيحي واليهودي والمجوسي والهندوسي كما ضمت المسلم، والتي وفرت لجميع المنتسبين إليها فرصة المشاركة في بنائها وترسيخها.

وكما شكل الإصلاح الديني حجر الزاوية في بروز الحضارة الإسلامية، فقد مارس الإصلاح الديني المسيحي في بلدان أوروبا الغربية مهمة مماثلة في انطلاق الحضارة الغربية. ولعل البعض يتساءل – وهو محق بذلك – كيف نعزو دوراً أساسياً للإصلاح الديني في حضارة تقوم على مبدأ العلمانية؟

لفهم الأساس الديني للحضارة الغربية يجدر بنا العودة ستة قرون إلى الوراء عبر التاريخ الأوروبي وتركيز النظر على الجهود التي بدأها مصلحون دينيون، يتقدمهم توماس أكويناس الذي عكف على تخليص الرؤية المسيحية الأوروبية من تناقضاتها الداخلية، مستفيداً في عمله هذا

١- انظر كتابي العقيدة والسياسة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م) ص ١٦٧-٧١

من أطروحات مفكرين إسلاميين من أمثال الفارابي وابن رشد. ثم تبعه مصلحون دينيون ثاروا ضد سلطة الكنيسة وتعسفها في تفسير نصوص الإنجيل من أمثال كالفن السويسري ومارتن لوثر الألماني. وشدد الأخيران على التساوي بين المسيحيين وحقهم في النظر، قساوسة وعامة، في نصوص المسيحية المقدسة وتفسيرها، ورفضا فكرة وساطة الكنيسة وعصمة الحبر الأعظم. لقد كان لقيم العدل وسيادة القانون وتساوي الناس في الكرامة، التي تسربت إلى أوروبا الغربية خلال عصر النهضة من العالم الإسلامي عبر التجار والرحالة الغربيين، وعبر فلول الجنود الصليبيين الذين عادوا من بيت المقدس والساحل السوري بعد تحرير تلك المناطق من الاحتلال الصليبي، وعبر ترجمات الكتب التي نقلها الفاتحون الأوروبيون من جنوب إيطاليا والأندلس، أثر كبير في تحرير المجتمع الغربي من الجمود وتحفيزه إلى الارتفاع إلى مستوى الفعل الحضاري.

وما لبثت حركة الإصلاح الديني أن أججت العقل الأوروبي وأطلقته من عقاله، ليبدأ رحلة طويلة ممتدة عبر قرون عديدة، يشير إليها اليوم المثقفون والمفكرون، اتباعاً لماكس فيبر، بالعقلنة الثقافية، والتي بلغت أوجها في حركة الأنوار التي تألقت في القرن الميلادي التاسع عشر. فالعقلنة عند فيبر تعني إعادة تنظيم المجال الثقافي ضمن دوائر معرفية مستقلة وخاضعة لمجموعة من القيم والمفاهيم المحددة. القيم والتصورات التي تبنتها العقلنة الغربية هي القيم والتصورات التي دعت إليها حركة الإصلاح الديني.

والعلمانية نفسها تعود بجذورها إلى أفكار لوثر وكالفن، وإن اختلفت في مفهومها وفحواها مع تقدم الأزمان وتتالي الأجيال. فالعلمانية في أصولها جهد يهدف إلى منع الكنيسة من التحكم بالمجتمع المدني وفرض تفسيراتها على أفهام الناس.

إن الأشكال السلبية التي تولدها العلمانية اليوم، من تحلل أخلاقي، وتهافت على المتعة البدنية، وتراجع البعد الروحي الوجداني، والفردية المفرطة التي تدفع الفرد إلى إهمال واجباته الاجتماعية، وتفكك الأسرة وانتشار الرذيلة، وغيرها من الأزمات الاجتماعية المحيقة بحياتنا المعاصرة، لا تعود بطبيعة الحال إلى فصل الكنيسة عن الدولة، بل إلى عملية العقلنة الغربية نفسها التي حوّلت الدين والأخلاق إلى دوائر معرفية مستقلة عن الدوائر المعرفية والاجتماعية الأخرى، كالسياسة والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس. إن التفسخ الاجتماعي والتحلل الأخلاقي الذي يطبع الحياة في المجتمعات الحديثة ناجم عن فصل الأخلاق والقيم والتصورات العلوية – وفي مقدمتها الشعور بالمسؤولية أمام الله – عن التفكير السياسي والاقتصادي والاجتماعي والنفسي. فالاقتصادي الحداثي اليوم يحكم على الفعل الاقتصادي بأنه ناجع طالما أدى إلى تحقيق ربح مادي، غير آبه بآثار هذا الفعل على المحيط الاجتماعي والبيئة الطبيعية، وغير مكترث فيما إذا نجم الربح عن ظلم أو استغلال.

إن تلازم الوعي الديني والنهوض الحضاري حقيقة تاريخية وشرط موضوعي. فالحضارات الإنسانية عبر التاريخ تعود في جذورها إلى وعي ديني ورؤية كونية متعالية، بدءاً من حضارات الهلال الخصيب ومصر الفرعونية، ومروراً بالحضارات الصينية والهندية والفارسية والإغريقية والرومانية، وانتهاءً بالحضارتين الإسلامية والغربية. ولقد وثق المؤرخ الغربي الشهير أرنولد توينبي العلاقة بين الدين والحضارة وأظهر في كتابه دراسة الحضارة أن العلاقة بين الدين والحضارة علاقة المقدمة بنتيجتها[1] كذلك أظهرت الدراسات الاجتماعية أن القيم والمعتقدات الدينية تشكل العنصر الأساسي في البناء الثقافي للمجتمع. فأظهرت أبحاث ماكس فيبر العلاقة الوثيقة بين النهوض الثقافي والحضاري للمجتمع وبروز الوعي الديني. وانتهى فيبر إلى تقديم نظرية في التطور المؤسسي الاجتماعي تربط ارتقاء المجتمع والمؤسسات الاجتماعية بظهور القيادة الرسالية (charismatic leadership) التي يمثل الرسول، والمصلح الديني من بعده، أهم أشكالها. فالقائد الملهم إنسان يملك رؤية متميزة تؤدي إلى تحفيز الهمم والأفعال، وتوليد زخم نفسي وروحي يخرج المجتمع من ركوده ويدفعه للمضي في عملية بناء قدراته العلمية ومؤسساته التنظيمية. ويتبع مرحلة القائد الملهم مرحلة العقلنة الثقافية والاجتماعية التي يقودها المثقفون من مفكرين ورجال دولة، والتي تهدف إلى تحويل القيم والتصورات الرسالية الجديدة إلى قواعد

١ – أرنولد توينبي، دراسة التاريخ :
(Arnold Toynbee, A Study of History) Oxford University Press، ١٩٤٦)

ومرتكزات يتأسس عليها البناء الاجتماعي. فإذا تساءلنا عن سر التلازم بين الوعي الديني والنهوض الحضاري وجدنا تعليلاً عميقاً عند ابن خلدون، تحت فصل (في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق) من مقدمته، يقول فيه: «وذلك لأن الملك إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾. (الأنفال/٦٣) وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف. وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة كما تبين لك بعد، إن شاء الله سبحانه وتعالى، وبه التوفيق لا رب سواه.»[١]

الثقافة الناهضة ومهمة المثقف

عكفنا في الفقرة السابقة على إظهار الالتحام العميق بين الوعي الديني والنهوض الحضاري وشدّدنا على تلازم الإصلاح الديني والإصلاح الثقافي. وننتقل في هذه الفقرة إلى تفصيل العلاقة بين الديني والثقافي وإظهار أن الثقافة الناهضة الكامنة وراء أي تطور اجتماعي وسياسي واقتصادي ذي بال توجهها القيم والتصورات الدينية الإصلاحية، لكنها لا تتماهى فيها

١- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص ١٢٤

وتتطابق معها. بمعنى أن قدرة الوعي الديني على توليد ثقافة ناهضة محفزة للهمم، منيرة للعقول، تتوقف على مرونتها واستعدادها للتفاعل مع خصوصيات البيئة الاجتماعية من جهة، واستيعاب الاختلافات الفكرية والنفسية للجماعات السكانية التي يشكل مجموعها المجتمع المدني الواسع. وبعبارة أبسط نقول إن أبرز خصائص الثقافة الناهضة عالميتها التي تجعلها تكتسب احترام الناس على مختلف انتماءاتهم الدينية والجغرافية، وتدفعهم إلى محاكاتها والسير على هديها.

إن نظرة مقارنة إلى القواسم المشتركة بين الثقافات الناهضة التي ولدت حضارات شامخة عبر التاريخ تظهر أن الثقافة الناهضة تتميز بخصيصتين رئيسيتين:

١- القدرة على توليد تضامن داخلي يتمثل بتعاون أفراد المجتمع الناهض وتلاحمهم وتكامل جهودهم.

٢- القدرة على تحرير الطاقة الخلاقة المبدعة للفرد والجماعة، وبالتالي تمكينهم من تطوير أدواتهم وزيادة فاعليتهم.

وفي الجهة المقابلة فإن الثقافة الهابطة، ثقافة التخلف، تتميز بخصيصتين:

١- تشرذم أفراد المجتمع وتشاكسهم وتبدد جهودهم.

٢- تكبل إرادة أبناء المجتمع وعقولهم بأغلال القهر والاستبداد السياسي والتعسف الفكري.

فالنهوض الحضاري للمجتمع الإسلامي الأول يرتبط مباشرة بالقيم التي آمن بها المسلمون الأوائل من تقدير لكرامة الإنسان والحرص على الحرية الدينية وترسيخ مبادئ التكافل والإصرار على سيادة القانون وخضوع الجميع لحكمه، واحترام الإبداع العلمي والاجتهاد الخلاق. كذلك سادت الحضارة الرومانية والفارسية السابقتين على ظهور الإسلام بمقدار اعتمادهما القوانين العامة لتثبيت الحقوق، واحترام التعدد الديني، والانفتاح على الثقافات الفرعية، واستيعاب الكفاءات العلمية والفنية للشعوب الخاضعة لهما. وبالمثل فإن قدرة الثقافة الغربية على الانتشار والهيمنة مرتبطة مباشرة باحترام القوانين والدفاع عن حريات مواطنيها، وتقديرها الإبداع الفكري والعلمي.

وجدير بنا أن ننوه ونحن نتحدث عن الخصائص العامة للثقافة الناهضة، وقبل أن يتحرك ذهن القارئ لتلقط أمثلة في الحضارات المشار إليها أعلاه تتعارض مع القيم المذكورة، أننا عندما نتحدث عن خصائص ثقافية نوجه الأنظار إلى الخطوط العريضة الغالبة عبر تاريخ هذه الحضارات، ولا نقصد تعميم هذه الخصائص على كل أشكال الأفعال الاجتماعية والعلاقات الإنسانية. فالحضارات العالمية على اختلافها مليئة بأمثلة من الضعف القيمي والظلم السياسي والاجتماعي، مارسه أفراد وجماعات على مختلف المستويات. لكن الروح الأخلاقية والقانونية والعقلية للثقافة الناهضة المسؤولة عن نهوض الحضارات وظهورها ولدت أفكاراً وحركات

مضادة لواقع الظلم والإفساد، وأجبرت القوى الكامنة وراء الواقع المذكور على التراجع. فاستبداد يزيد بن معاوية وتسلطه الأرعن دفع المجتمع للالتفاف حول عبد الله بن الزبير وتقويض أركان الحكم اليزيدي؛ وتحيز البيت الأموي للعنصر العربي في المجتمع على حساب الشعوب الأخرى مهد للانقلاب العباسي؛ وتجاوزات الحجاج الثقفي وعبد الملك بن مروان حركت قيادات شعبية من أمثال سعيد بن جبير وغيلان الدمشقي للتصدي للعنف السياسي، والسعي إلى تقوية المجتمع المدني، الذي تمكن خلال قرن من الزمان من السيطرة على الوظيفة التشريعية، وإلزام السلطة السياسية بقوانين وأحكام صاغها فقهاء وعلماء ارتكزت سلطتهم إلى مؤسسات أهلية مستقلة كامل الاستقلال عن الدولة.

وهذا يقودنا إلى تحديد المساهمة الرئيسية للمثقف في توليد ثقافة النهضة وإحداث إصلاحات ثقافية واجتماعية. فدور المثقف لا يتحدد بشكل رئيسي في تأكيد القيم الأساسية الضرورية لإحداث التضامن الاجتماعي وتحرير العقل من عقاله. فتأكيد القيم يملكه أفراد المجتمع جميعاً على اختلاف إمكانياتهم الفكرية والتواصلية. بل إن الوعي الأخلاقي والسمو الوجداني قد يتنامى عند الأفراد ويغيب عن كثير من المثقفين. لذلك فإن المساهمة الرئيسية للمثقف في عملية النهوض الاجتماعي يتحدد في أمرين:

١- الدخول في عملية نقد للثقافة السائدة بغية تخليصها من نماذج سلوكية وانحرافات تصورية تحول بينها وبين تحقيق قيمها ومثلها العليا على أرض الواقع.

٢- تطوير نماذج تفصيلية عملية تيسر مهمة تنزيل القَيم على أرض الواقع وتحويلها إلى مؤسسات مجتمعية وممارسات عملية.

المثقف في الحضارة الإسلامية

لا بأس أن نذكر ونحن نتتبع ظاهرة المثقف في الحضارة الإسلامية أن مفهوم المثقف لم يأخذ معنى متميزاً في الأدبيات العربية حتى منتصف القرن الحالي. بيد أن هذا لا يعني أن ظاهرة المثقف كانت غائبة بكل أشكالها عن المجتمع الإسلامي التاريخي. فغياب الوعي بالظاهرة لا يعني غياب الظاهرة نفسها، بل قد ينجم عن استخدام مصطلحات أخرى للإشارة إلى الظاهرة المعنية، أو جوانب منها، أو عن بقاء الوعي بالظاهرة على مستوى المعرفة الحدسية المباشرة، وعدم تحوله إلى معرفة لفظية تواصلية محددة.

لعل السبب الرئيسي لغياب مفهوم مثقف هو غياب مفهوم الثقافة التي تشكل بطبيعة الحال المحور الناظم للمجال الدلالي لمفهوم مثقف. لذلك فإن تحديد هوية المثقف في الحضارة الإسلامية ومن ثم تلمس دوره الاجتماعي والسياسي يتطلب أولاً تحديد المفهوم، أو مجموعة المفاهيم، التي سبقت تطوير مفهوم الثقافة واستخدمت للدلالة على الظاهرة عينها. هنا نجد مجموعة من المفاهيم المرتبطة بمعنى الثقافة ومجالها الدلالي، لعل من أبرزها مفاهيم الملّة والنحلة والدين. والمفاهيم الثلاثة استخدمت تاريخياً

للإشارة إلى مجموعة القيم والتصورات والقناعات والخصائص السلوكية التي تميز الجماعات السكانية بناءً على التزامها برسالة سماوية معينة، أو تفسيرات خاصة لها. إن اعتماد الأدبيات الإسلامية التاريخية على مفاهيم ذات دلالات دينية ينبهنا إلى حقيقة ذات دلالات اجتماعية وتاريخية في آن، هي أن تمايز الجماعات السكانية ارتبط بصورة أساسية في اختلافها العقدي. لذلك نجد أن معظم الكتابات التي تعرضت إلى تصنيف الجماعات السكانية ارتكزت على تفصيل العقائد المميزة لها.[1] نعم، تتضمن كتابات المسلمين التاريخية إشارات إلى تقسيمات عرقية، مثل عربي، تركي، كردي، بربري، أو تقسيمات جغرافية، مثل بغدادي، وشهرستاني، وقرطبي، وحجازي، ودهلوي، بيد أن هذه التقسيمات ارتبطت غالباً بتفصيل السيرة الذاتية لأفراد المجتمع، ولم تستخدم للتمييز بين جماعات سكانية ذات خصائص سياسية سلطوية.

وتتأكد ملاحظتنا بتماهي الديني والثقافي في تاريخ المجتمعات الإسلامية عند النظر في الدراسات التي عنيت بتحليل الخصائص التصورية والقيمية والفكرية للمذاهب الفلسفية والسياسية والفرق الدينية، وتوصيف طبيعة الصراع الدائر بينها. إن دراسة متأنية لطبيعة الصراع بين الجماعات السكانية في المجتمع الإسلامي التاريخي عموماً، والفرق الإسلامية على وجه الخصوص، تبين لنا تداخل السياسي والفكري والديني. لذلك نجد

١- انظر مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (بيروت: دار السرور ١٣٦٨/ ٩٤٨)، وعبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦/ ١٩٩٥)

نزعة قوية في المجتمعات المسلمة إلى تحويل الخلافات الدينية والفكرية إلى خلافات سياسية. فنجد مثلاً أن مسألة فكرية كتحديد خصائص الأجسام والعلاقة بين الشيء وأعراضه والشيء وجوهره تتحول إلى قضية مصيرية فاصلة تستخدم للتمييز بين الذات والآخر والداخل والخارج والإيمان والكفر والولاء والخيانة.(١)

بيد أن الدارس لتطوير الأنساق الثقافية في المجتمع الإسلامي التاريخي يلحظ وجود حركة مد وجذر بين نسقين أساسيين، يرتبط الأول بنوازع التعصب القبلي المؤكد على أولوية التضامن القبلي والعرقي والمحلي، بينما يتعلق الآخر بالعالمية الإسلامية، والإصرار على إخضاع الخصوصيات الجغرافية والتاريخية إلى مبادئ الإسلام الكلية من عدل وتراحم وتعاضد وتسابق في الخيرات.

لقد جاءت الرسالة الإسلامية لإنشاء مجتمع يقوم على العدل والإحسان ونبذ الاستكبار سواء بشكله العضوي الذي تمثل باستعلاء قريش على القبائل المغايرة، أو الديني الذي تمثل باستعلاء يهود المدينة على سكانها الأميين. وحقق مجتمع المدينة نموذجاً يقوم على تساوي البشر بالكرامة الإنسانية وحقهم في اختيار قيمهم ومعتقداتهم ضمن إطار قيمي عام حددته صحيفة المدنية. ونظراً لأهمية هذه الصحيفة لفهم نموذج المجتمع المدني الذي

١- انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٥

أسسه رسول الله، صلوات الله عليه وسلامه، نستعرض في الفقرة الآتية مضامينها الرئيسية.

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي، صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم (أي على حالهم المعتادة) يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين...(تعيد الوثيقة بند تعاقل أفراد القبيلة وفداء الأسرى لكل قبيلة من قبائل الأنصار على حدا) وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين. وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر؛ ولا ينصر كافر على مؤمن. وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم. وإن المؤمنين بعضهم مولى بعض دون الناس. وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم. وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم. وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً. وإن المؤمنين يبيئ بعضهم على بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله. وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن. وإنه من اعتبط (أي بادر) مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا إن يرضى ولي المقتول؛ وإن المؤمنين

عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه. وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه. وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ (أي يهلك) إلا نفسه وأهل بيته...(تعيد الوثيقة بند حماية اليهود في دينهم ومالهم وأنفسهم بذكر كل قبيلة من قبائل اليهود على انفراد) وإن بطانة يهود كأنفسهم. وإنه لا يخرج أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم. وإنه لا ينحجز على ثأر جرح. وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم. وإن الله على أبر هذا. وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم. وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه. وإن النصر للمظلوم. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا تجار قريش ولا من

نصرها. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين؛ على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلهم. وإن يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة »[1].

لقد أسست وثيقة المدينة هذه عدداً من المبادئ التعاقدية المهمة، التي شكلت بمجملها الميثاق السياسي للمدينة الذي حدد حقوق وواجبات أعضاء المجتمع السياسي الجديد، مسلمين وغير مسلمين، وصاغ البنية السياسية للنظام الناشئ. وفيما يلي أهم المبادئ التي أثبتتها الوثيقة.

أولاً، أعلنت الوثيقة أن الأمة المتشكلة مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والنهوض بتبعاته، وليس مجتمعاً منغلقاً تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة. فحق العضوية في الأمة يتحدد، كما تشير الوثيقة، في أمرين:

١- قبول مبادئ النظام الجديد، وهو قبول يتجلى في قرار (اتباع) الأحكام الأخلاقية والقانونية التي تضمها الميثاق.

٢- (الالتحاق) بالنظام وذلك عبر المساهمة العملية والجهاد لتحقيق مقاصده وأهدافه المعلنة. فالاتباع واللحاق والجهاد هي الضوابط التي تحدد العضوية في الأمة كما تبين الفقرة الأولى من الصحيفة: «هذا كتاب من محمد النبي، صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم».

١- ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص ٥٠١-٥٠٢

ثانياً، أدى انضواء الأفراد والجماعات في نطاق النظام الجديد إلى اعتماد الأمة، والرابطة الأمية[1]، إطاراً عاماً يحدد سلوك الأفراد واتجاهات الفعل السياسي ضمن المجتمع الجديد، مع الاحتفاظ، في الوقت نفسه، بالبنى الاجتماعية والسياسية السابقة. فقد نجم عن بروز الأمة الإسلامية في المدينة اختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية دون إلغائها، فتحولت الرابطة القبلية من رابطة سياسية رئيسية وآصرة عليا لا ينازعها أي نوع من الروابط الأخرى، إلى رابطة ثانوية خاضعة في القيمة والاعتبار لرابطة رئيسية عليا هي رابطة العقيدة المحددة لإطار الأمة. فكما أعلنت الوثيقة أن المجتمع السياسي الناشئ «أمة واحدة من دون الناس»، أقرت التقسيمات القبلية، بعد أن فرغتها من الروح القبلية المتمثلة بشعار «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، وأخضعتها لمبادئ الحق والعدل العليا. لذلك أعلنت الصحيفة أن المهاجرين من قريش، وبني ساعدة وبني الحارث وبني الأوس، وبقية القبائل المقيمة في المدينة «على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم».

ثالثاً، تبنّي النظام السياسي الإسلامي مبدأ التسامح الديني المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، فأعطى اليهود الحق في اتباع أحكام دينهم، مؤكداً حق الجميع، مسلمين وغير مسلمين، في العمل بالمبادئ والأحكام التي آمنوا بها: «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين

١- استخدمت كلمة (أمية) هنا نسبة إلى الأمة بإضافة ياء النسبة وحذف التاء.

دينهم» وأكدت الوثيقة مبدئية التعاون بين المسلمين واليهود في إقامة العدل والدفاع عن المدينة ضد العدوان الخارجي: «وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم» وحرمت على المسلمين ظلم اليهود أو الانتصار لإخوانهم المسلمين ضد اتباع الديانة اليهودية دون الاحتكام إلى مبادئ الحق والخير: «وإن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم».

رابعاً، أكدت الصحيفة أن السلوك الاجتماعي والسياسي في النظام الجديد يجب أن يخضع لمنظومة من القيم الكلية والمبادئ المعيارية، التي يتساوى أمامها الجميع. فالسيادة في المجتمع ليست لإرادة أفراد وجماعات خاصة، ولكن للشريعة والقانون القائمين على أساس القسط والخير، الكفيلين بحفظ كرامة جميع أفراد الجماعة السياسية. والحقيقة البادية للعيان في بنود الصحيفة هي تأكيد الصحيفة المتتابع والمتكرر لمبدئية العدل والقسط والمعروف والخير، وإنكارها، بعبارات شتى، الظلم والعدوان، منها: «وهم يفدون عانيهم بالمعروف ولا قسط بين المؤمنين»، ومنها أيضاً: «وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، وإن كان ولد أحدهم».

خامساً، أعلنت الوثيقة عدداً من الحقوق السياسية التي يتمتع بها أفراد المجتمع السياسي الإسلامي، المسلمين منهم وغير المسلمين، مثل حق

المظلوم على المجتمع بالنصرة واسترداد مظلمته: «أن النصرة للمظلوم»، والمسؤولية الشخصية للأفراد، وعدم جواز أخذ البريء بذنب المتهم: «لا يأثم امرؤ بحليفه»، وحرية الاعتقاد: «إن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»؛ وحرية الانتقال من وإلى المدينة دون التعرض لموانع وعقبات: «وإنه من خرج آمنٌ ومن قعد آمنٌ بالمدينة إلا من ظلم أو أثم».

واضح إذن أن ميثاق المدينة أنشأ مجتمعاً مدنياً عالمياً قائماً على الولاء التعاقدي بين أفراده وجماعاته، من خلال الالتزام بمجموعة من المبادئ الأخلاقية الكلية التي شكلت الميثاق المدني، وأخضعت الولاء العضوي للجماعات السكانية المختلفة (من مسلمين ويهود ومشركين) إلى الولاء التعاقدي.

بيد أن النزعة القبلية التشرذمية الجاهلية ما لبثت أن عادت بلبوس جديد في خضم الفوضى التي أعقبت مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان. فقامت الحركات الخارجية من كيسانية وأزارقة باستخدام الدين الإسلامي كأداة لتبرير سفك الدماء وقهر معارضيها وحد سلطانهم، ولجأت إلى مقولات التكفير المعروفة واعتمدتها لتحقيق تجانس عقدي شبيه بالتجانس القبلي الذي خبرته لقرون عديدة. وهكذا تحول التمزق القبلي لمجتمع الجزيرة العربي إلى تمزق عقدي في المجتمع الإسلامي الفتي، وظهرت الفرق الإسلامية كوريث للقبائل العربية.

تشكلت هوية المثقف الإسلامي – صانع الثقافة الإسلامية – في خضم العمل الدؤوب لتجاوز النزعة القبلية التشرذمية وتحويل القيم الإسلامية العالمية إلى مؤسسات مجتمعية وعلاقات إنسانية، وإعادة بناء نموذج المجتمع المدني الذي أسسه رسول الله عليه الصلاة والسلام في لحظة وضيئة خالدة، قبل أن تُعمل فيه معاول الاستكبار اليهودي، ثم معاول الترفع القبلي، ضرباً بغية هدمه وإزالة معالمه الشامخة ومعانيه العظيمة.

نعم، انقسم المثقفون الإسلاميون تاريخياً إلى عشرات من المذاهب والفرق، ناقش أبو الحسن الأشعري أطروحاتها الرئيسية في كتابه المشهور مقالات الإسلاميين، ثم عاد إلى تفصيلها آخرون في فترات لاحقة. بيد أن نظرة متمعنة مميزة إلى أطروحات المثقفين الإسلاميين تدعونا إلى تصنيفهم ضمن تيارين رئيسيين: مثقفو السلطة ومثقفو الأمة. تميز مثقف السلطة بحرصه على تبرير بنية الدولة – بدءاً بالدولة الأموية – والإجراءات التي اعتمدها السلطان وسياساته العامة. لذلك لجأ مثقف السلطة إلى الترويج إلى الأفكار والمعتقدات التي تضفي الشرعية على نظام سياسي يقوم على تسلط العشيرة على المجتمع وتبرر استخدام القوة لإسكات المعارضة. ووجد في مقولة الجبر أساساً ينطلق منه لتحقيق مهمته، فشدد على أن أفعال الناس جميعاً تنطلق من إرادة إلهية، وأكد على أن فعل السلطان تعبير مباشر عن إرادة الله، وأن التمرد عليه في حقيقته تمرد على الإرادة الإلهية. وقام مثقف الأمة لينكر مقولة الجبر ويؤكد حرية الإرادة الإنسانية ومسؤولية الإنسان عن كل أفعاله.

لقد تبنت الحركات المعارضة من البداية موقفاً قدرياً لتطلق إرادة الإنسان، وتحمله مسؤولية أفعاله ومقاصده، بدءاً بمعبد الجهني وغيلان الدمشقي، عبر رواد الاتجاه الاعتزالي يتقدمهم واصل بن عطاء. فينقل لنا الشهرستاني قول واصل «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد العباد خلاف ما أمر، وأن يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله».[1]

بيد أن المثقف المعتزلي الذي حمل لواء العالمية الإسلامية المتعينة بقيم العدل والمساواة والتسامح والتسابق في الخيرات لم يلبث أن تحول من مثقف أمة إلى مثقف سلطة في مطلع الحكم العباسي، يعتمد قوة الدولة لفرض رؤاه وتصوارته، ومحاربة خصومه. وتحولت مهمة مثقف الأمة إلى التيار الحنبلي، أو تيار أهل السنة والجماعة، والذي الذي قاده أحمد بن حنبل وإلى التيار الأشعري الذي حاول أن يوفق بين تشديد الحنبلية على أرجحية النقلي وتشديد المعتزلة على أولوية العقلي.

إذن تحددت هوية المثقف في التاريخ الإسلامي وفق متغيرين: الموقع والتوجه، أو إن شئت الموقع والموقف. فتقلب في موقعه بين مثقف سلطة ومثقف أمة، كما تقلب في موقفه وتوجهه بين النزعة العالمية والنزعة

١- الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٢

المحلية. وبلغت مساهمة المثقف في التاريخ الإسلامي أوجها في نموذج مثقف الأمة ذي النـزعة العالمية الذي تمكن من تطوير ثقافة منفتحة معززة لكرامة الإنسان بغض النظر عن أصوله العرقية أو القومية، أو انتمائه العقدي أو الديني؛ واستطاعت بالتالي تحقيق نهضة حضارية عالمية ساهم فيها العربي والفارسي والهندي والبربري والكردي والتركي، كما ساهم فيها المسلم والنصراني واليهودي.

لم تكن عالمية الثقافة التي واكبت النهوض الحضاري الذي بلغ أوجه في القرن الهجري الخامس ناجمة بطبيعة الحال عن عملية تلفيق بين قيم الشعوب التي شكلت المجتمع الإسلامي الذي استوعب القارات الثلاث المعروفة آنذاك، كما أنها لم تنجم عن توفيق بين التصورات والمعتقدات الإسلامية والنصرانية واليهودية، بل حافظت عبر تاريخها على شخصيتها الإسلامية المتميزة. فعالمية الثقافة والحضارة الإسلاميتين لا تعود إلى مقومات دخيلة على الرؤية والقيمة الإسلاميتين، بل تنبع منهما. فعالمية الرؤية الإسلامية نابعة أصلاً من الخطاب القرآني الذي أكد على تساوي الناس في الكرامة والتفاضل بالعمل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وأُنثَى وجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(الحجرات/١٣) والذي شدد على ضرورة البحث عن قواسم مشتركة بين التوجهات العقدية والدينية المختلفة: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ ولا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً ولا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا

بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾(آل عمران: ٦٤)

وعالمية الرؤية الإسلامية نابعة من تأكيد الإسلام على حق الإنسان باختيار الشريعة التي يخضع لها والعقيدة التي يؤمن بها، وبالتالي ضرورة تعايش الجماعات العقدية والقيمية المختلفة، والتسابق في تطوير الحياة الإنسانية وتحقيق خيريتها: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾(المائدة: ٤٨)

عالمية الرؤية الإسلامية نابعة من نموذج مجتمع المدينة الذي أسسه رسول الله على عينيه، والذي حرص على الانفتاح على الآخر وتأسيس مجتمع تعددي متسامح، يوفر لجميع أبنائه مسلمين ويهود ومشركين حقهم في العيش الكريم في ظل نظام عادل يحمي أفراده من الظلم والتسلط وتحكم نخبة أو جماعة.

هذه الرؤية المنفتحة هي الأساس الذي يجب أن تقوم عليه المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة التي تستحضر القيم الإنسانية التي كرستها الرسالات السماوية وحققتها المجتمعات الإسلامية التاريخية ضمن فضائها الزمني.



الفصل الرابع

المثقف والمشروع الحضاري



تعود بدايات مشروع النهضة الحديثة في العالم العربي والإسلامي إلى جهود ثلة من المفكرين الإصلاحيين يتقدمهم رائدا الإصلاح الحديث جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ وتتميز جهود نخبة المثقفين النهضويين، والتي تتضمن أسماء لامعة مثل عبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي ومحمد إقبال ورشيد رضا وغيرهم، بالسعي إلى تحقيق إصلاح ديني ثقافي انطلاقاً من الإطار المرجعي والمنظومة المعيارية الإسلامية. كما تتميز هذه الجهود بالوعي بأهمية فهم التطورات الثقافية والاجتماعية الغربية، والبناء على إنجازات الحضارة الغربية بعد إخضاعها إلى الرؤية الإسلامية.

لقد استطاع الرعيل الأول من قادة الإصلاح الإسلامي الحديث من تطوير رؤية أصيلة، تنم عن فهم عميق لمقاصد الوحي الإسلامي ورسالة الإسلام العالمية من جهة، وإدراك دقيق لخصائص الثقافة في المجتمعات المسلمة المعاصرة. وانعكس هذا الفهم وذاك الإدراك من خلال الاجتهادات المبدعة التي مكنت النخب المثقفة من تحريك الثقافة الراكدة، ووضعت حركة التجديد في المجتمعات العربية والمسلمة على بدايات طريق النهضة الحديثة.

بيد أن هذه الجهود ما لبثت أن تعثرت نتيجة عجز النخب المثقفة عن الاحتفاظ بالرؤية الأصيلة لرواد الإصلاح، وانكفائها عن الفعل المبدع الخلاق السامق إلى أودية التقليد والمحاكاة: تقليد السلف ومحاكاة الغرب. وباستثناء ومضات إبداعية متفرقة، استسلم الفكر العربي المعاصر إلى

هيمنة التيارين الحداثي والسلفي، اللذين تبنيا، كما سنبين في الفقرات الآتية، النموذجين الحداثي والطليعي.

مثقف النهضة وإشكالية التنمية[1]

يعود الحوار والخلاف حول الوسائل الناجعة والطرق الفعالة لتنمية المجتمعات المسلمة إلى منتصف القرن الثالث عشر الهجري (أواخر القرن الثامن عشر الميلادي) عندما دفعت الحاجة إلى إصلاح المؤسسة العسكرية القيادات السياسية والعسكرية العليا في الدولة العثمانية إلى القيام بعملية تحديث المؤسسة العسكرية أولاً، ثم المؤسستين التعليمية والإدارية لاحقاً.

فقد لعبت الدولة العثمانية، لقرون عديدة، دوراً رئيسياً في السياسة العالمية بوصفها دولة كبرى ذات إمكانيات بشرية ومادية هائلة، ورقعة ممتدة عبر قارات ثلاث. بيد أن أعراض الضعف والهرم بدأت تظهر على الدولة العثمانية مع نهاية القرن الميلادي الثامن عشر، مما حدا بالسلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٨) إلى التفكير بتحديث الجيش العثماني، وذلك بإدخال أساليب تدريبية ومعدات حربية غربية. وبالفعل تمكن السلطان محمود الثاني، خليفة سليم الثالث، من إتمام مشروع التحديث بعد تدمير الجيش الانكشاري عن بكرة أبيه، والاستعانة بخبراء عسكريين غربيين لبناء جيش حديث.

١- لمزيد من التفصيل والتحليل للنقاط الواردة في هذا المبحث، والمبحثين التاليين، انظر كتابنا: تحدي الحداثة، الفصلين ٧-٨

لكن جهود التحديث لم تقتصر على تلك التي قادها السلاطين العثمانيون، إذ سرعان ما سار حاكم مصر الطموح ومؤسس العرش الخديوي فيها، محمد علي باشا، في خطى أوليائه، فعمد إلى إنشاء معاهد عسكرية لتلقين ضباط الجيش المصري المعارف والفنون العسكرية الحديثة، واستقدم العديد من الخبراء العسكريين الغربيين لهذا الغرض. كما طور قاعدة صناعية لتزويد الجيش بالمعدات العسكرية المتطورة[1]. ولم يكتف محمد علي بجلب خبراء عسكريين إلى مصر، بل بادر إلى إيفاد بعثات من الرعايا المصريين إلى إيطاليا وفرنسا لتلقي الفنون والمعارف الغربية، مشجعاً بذلك الحكومة العثمانية في اسطنبول على المضي قدماً وإرسال رعاياها إلى الغرب، وبالتحديد إلى فرنسا وبروسيا[2] ولقد شكلت هذه المبادرات منعطفاً هاماً في عملية التحديث، وفاتحة لتغيرات ثقافية عميقة في المجتمعين العثماني والمصري، قادها خريجو المعاهد العسكرية والعلمية الغربية عقب عودتهم إلى بلادهم.

تركزت الجهود الإصلاحية المبكرة للسلاطين العثمانيين والحكّام الخديويين في تطوير المؤسسة العسكرية، رغبة منهم في إبقاء القوة العسكرية لجيوشهم على قدم المساواة مع نظيراتها الأوروبية؛ ولكن الجهود الإصلاحية تلك لم تلبث أن تحولت إلى مؤسسات مجتمعية أخرى، وفي

١- عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ٣٢٦-٣٤٢

٢- المصدر نفسه، ص ٣٠٦-٣٠٨؛ انظر أيضاً محمد لطيف البحراوي، حركة الإصلاح العثماني في عصر محمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩)، (القاهرة، دار التراث، ١٩٧٨)، ص ١١٨

مقدمتها مؤسسة التعليم، عندما أدركت القيادات السياسية أن التحديث العسكري لا يمكن أن يتم دون إدخال معارف وعلوم طبيعية، كالهندسة والتحريك، وبالتالي إنشاء معاهد ومدارس حديثة، نظراً لغياب الدراسات الطبيعية كليةً عن مناهج التعليم التقليدية. ويبدو جلياً أن القيادات العثمانية والخديوية العليا كانت مدفوعة نحو مشاريع التنمية الصناعية والتحديث العسكري رغبة منها في توسيع قاعدتها السلطوية. ذلك أن هذه القيادات حصرت اهتمامها، كما بينّا سابقاً، في تطوير الآلة العسكرية، ولم تبدِ أي رغبة في إصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد[1].

وأياً كان الأمر، فسرعان ما تبين صعوبة الفصل بين الحياة الثقافية والاجتماعية من جهة، والحياة الصناعية والإنتاجية من جهة أخرى. فرغم حرص القيادة السياسية الشديد على إبقاء الأوضاع الثقافية والاجتماعية على حالها، واتخاذها العديد من الإجراءات لتحصين المجتمع العثماني والمصري من المؤثرات الثقافية والفكرية الغربية، لم تلبث القيم والأفكار الغربية أن اخترقت الحياة الفكرية والاجتماعية. وسرعان ما ظهرت علامات التوتر الاجتماعي والاستقطاب الثقافي والفكري، إثر دخول الأشكال التنظيمية والممارسات السلوكية الغربية في صميم المجتمع العثماني الراكد.

كان جمال الدين الأفغاني في مقدمة المتنبهين إلى مثالب مشروع التحديث العثماني، وفي طليعة نقاده. فرغم تأكيده على ضرورة دفع عجلة التنمية العلمية والتقانية، شدد الأفغاني على أن النهضة الحضارية لا تتحصل من

١- عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ٣٢١

خلال تدريب الفنيين على استخدام التقانة الغربية وحسب، بل لا بد من رؤية حضارية تحفز أفراد المجتمع إلى النهوض بأمتهم. ذلك أن الإبداع العلمي والتقاني الذي يعتبر ركناً من أركان النهضة العلمية والإنتاجية ليس إلا انعكاساً للمقاصد الكلية لأبناء المجتمع وتجسيداً لنظرتهم العامة لمهمتهم في الحياة وغايتهم في الوجود. ومن هنا فإن النهضة الحقيقية يجب أن تقوم نتيجة لبروز روح التجديد وظهور فلسفة التنمية. يقول الأفغاني: «لا يمكن للمعارف التي يكتسبها أبناء المجتمع في العلوم الخاصة أن تستمر لقرن واحد إذا لم يكتسب المجتمع فلسفة مناسبة ... لذلك نرى الحكومة العثمانية والحكومة الخديوية مستمرتين في تعليم هذه المعارف (التخصصية) منذ ستين سنة دون أن تجنيا ثمرة من تعليم المعارف هذه.»[١]

لذلك رأى الأفغاني أن فشل المسلمين في مواكبة النهضة العلمية والتقانية الغربية راجع إلى قصور رؤيتهم واضطراب نظرتهم. فنظرة المسلمين المعاصرين ورؤيتهم تتعارض وتلك التي وجهت المسلمين الأوائل وحفزتهم لتحصيل المعارف والعلوم، فانكبوا يتدارسون العلوم الإغريقية والفارسية والهندية ليتقنوها أولاً، ولينتقلوا بها بعد ذلك إلى آفاق أرحب وقمم أعلى[٢] لقد آمن الأفغاني، وآمن معه متابعوه من قادة المدرسة الإصلاحية وفي مقدمتهم محمد عبده ومحمد رشيد رضا، بأن التنمية الاقتصادية والتنمية الإدارية لا تتحصلان إلا عندما يواكبهما إصلاح ثقافي واجتماعي. إذ لا بد

١- جمال الدين الأفغاني:

Lectures on Teaching and Learning ،in An Islamic Response to Imperialism، Nikkie R. Keddie، ed. (Berkeley، CA: University of California Press، ١٩٦٨)، p. ١٧

٢- المصدر نفسه، ص ١٨

من تصحيح المواقف والمفاهيم إذا أُريد لمحرك التنمية الإدارية والتقانية أن ينتقل إلى قلب المجتمع الإسلامي نفسه. لذلك عمل الأفغاني جاهداً على مكافحة العقلية الجبرية التي أمست متفشية في المجتمعات المسلمة مع مطلع القرن الميلادي التاسع عشر. فقد ساد الاعتقاد حينذاك بأن تخلف المجتمعات المسلمة أمر طبيعي يمثل مرحلة متقدمة في عملية الانحلال الإيماني المستمر منذ زمن رسول الله. كما ساد الاعتقاد بأن حركة الأمة التاريخية المنحدرة أبداً نحو الحضيض تمثل سيرورة حتمية لا يمكن إيقافها أو تحويلها عبر جهد بشري[1]. لكن الأفغاني رفض هذا التفسير المظلم للتاريخ، الذي تبناه ونافح عنه كثير من فقهاء عصره، مشدداً على أن تخلف المسلمين ناجم عن تراجع إيماني وفكري مؤقت، ومؤكداً أن التفوق الغربي ليس قدراً غامضاً، بل نتيجة طبيعية لنهضتهم العلمية.

لقد دفع موقف الفقهاء السلبي والاعتذاري في وجه التغيرات الخطيرة التي تمر بها الأمة دعاة المدرسة الإصلاحية إلى شن هجوم شديد على طبقة الفقهاء التقليديين، وتحميلهم مسؤولية تخلف المسلمين. فاتهم الأفغاني فقهاء عصره بالتخلي عن دورهم الريادي وتحولهم إلى عبء ثقيل يعوق حركة التنمية والتجديد. فمن خلال تقسيمهم العلوم إلى علوم إسلامية وأخرى غير إسلامية، حرم الفقهاء الأمة من تحصيل التقانات المتطورة، ممكنين بذلك أعداءها المتربصين من التفوق عليها والتحكم بمقدراتها[2].

وبالمثل، حمّل محمد عبده فقهاء المسلمين مسؤولية تخلف الأمة نتيجة

١- انظر محمد عبده، الإسلام دين وحضارة، تحقيق طاهر التيناجي (القاهرة: الهلال، د.ت.)، ص١٤٨

٢- الأفغاني، المصدر السابق، ص ١٧

لفشلهم في مواجهة التحديات والمشكلات المحيقة بها، وفي توجيه أبنائها لتجاوز المحن والأزمات[١]. بل إن الفقهاء قد أصبحوا هم أنفسهم جزءاً من مشكلات الأمة بدلاً من أن يكونوا سباقين إلى حل تلك المشكلات، نتيجة لتبنيهم موقفاً جبرياً لا يرى مخرجاً من الأزمات المحيقة سوى الموت والفناء: «يقول أولئك الجامدون الخامدون – كما يقول بعض أعداء القرآن: إن الزمان قد أقبل على آخره، وإن الساعة أوشكت أن تقوم، وإن ما وقع الناس فيه من الفساد، وما في الدين من الكساد، وما عرض له من العلل، وما نراه فيه من الخلل، إنما هو أعراض الشيخوخة والهرم. فلا فائدة من السعي، ولا ثمرة للعمل، فلا حركة إلا إلى العدم، ولا يصح أن يمتد بصرنا إلا إلى العدم، ولا ننتظر من غاية سوى العدم (نعوذ بالله)»[٢].

ولقد تجلى الموقف الجبري للفقهاء التقليديين في جمهودهم الفكري، ورفضهم لحركة التجديد والاجتهاد، كما في تقليدهم الأعمى للسلف الصالح والعلماء المجتهدين. لذلك عمدوا إلى إضفاء صفة القداسة على آراء العلماء المتقدمين من خلال عقيدة عصمة الإجماع. كما لجؤوا إلى محاربة الجهود الرامية إلى تقديم اجتهادات جديدة ملائمة للظروف المتجددة، وإلى التصدي للعقول المنفتحة والنفوس الخلاقة المبدعة[٣]. ولم يكتف محمد عبده بتعرية مواقف الفقهاء التقليديين، بل اتهمهم بإضعاف

١- محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة: دار المنار، ١٣٦٧هـ)، ص ١٤٠-١

٢- المصدر نفسه، ص ١٧٧، ١٧٨

٣- المصدر نفسه، ص ١٣٤- ١٣٧، ١٥٤

الإسلام بتنفيرهم المسلمين من العلوم التي مكنت الغرب من التفوق التقاني والإنتاجي.

بيد أن انتقادات محمد عبده للفكر التقليدي لم تؤد إلى نهضة إسلامية، بل أدت إلى ترسيخ جذور التيار الحداثي في مصر. ذلك أن كتابات محمد عبده أبرزت قصور النموذج التقليدي واضطرابه دون تقديم أي بديل مناسب. مما دفع تلامذته وأتباعه، من أمثال سعد زغلول ومصطفى كامل، إلى استبدال النموذج التقليدي بنموذج الحداثة الغربية الوافد.

جدلية الإصلاح الثقافي والتنمية البنيوية

العلاقة بين الجانب النظري (المثالي) والجانب العملي (الفعلي) من الحياة الاجتماعية تجعل قدرة المبادئ والقيم العلوية على تشكيل الممارسات الفعلية متوقفة على عاملين:

الأول: توفر الوسائل العملية لتنزيل المبادئ والقيم على أرض الواقع، وتطوير البنيات الاجتماعية الضرورية لتحويل المبدأ والفكرة إلى عمل مؤسس.

والثاني: تفسير النصوص المنزلة وترتيبها وفق منظومة من التصورات والقيم المطردة والمتسقة.

من الخطأ حصر أسباب الانهيار الحضاري في الفساد الأخلاقي، بل يجب أيضاً اعتبار التشوه في الرؤى الأصلية التي قادت في البداية إلى التقدم الاجتماعي والعمراني ضمن هذه الأسباب؛ كما يجب إدخال قدرة القيادة الفكرية والسياسية على ترجمة الأفكار والمبادئ إلى نماذج عملية ومؤسسات فعالة. لذلك يلزم الأخذ بعين الاعتبار، عند تطوير مشروع تنمية فعال، العلاقة الحميمة بين ثلاثة جوانب من الحياة الاجتماعية: النفسي والثقافي والإنتاجي. بمعنى أن حركة التنمية تتوقف على توفر مجموعة من الشروط الثقافية والاجتماعية.

ثقافياً، يجب توفر شروط ثلاثة لكي يتأتى توجيه الطاقة الاجتماعية نحو تطوير المحيط الاجتماعي والمادي:

١- قيام احترام متبادل بين أفراد المجتمع، متمثل بموقف الأفراد المتسامح تجاه الاختلافات في التفسيرات النظرية والأولويات العملية؛

٢- توجه سلوك أفراد المجتمع نحو الإنتاج، بنوعية الفكري والمادي؛

٣- قدرة الأفراد على تأجيل، وكبح جماح، الرغبة في الاستمتاع الفوري بالوفرة المادية بحيث يتم إعادة استثمار جزء من الثروة الناتجة لتسريع عملية التنمية، وتحسين مهارات وإمكانيات الإنتاج؛

٤- الاعتقاد الراسخ بالقيمة الإيجابية للقدرات الإبداعية والخلاقة.

اجتماعياً، لا بد من توفر عدد من الشروط الثقافية الاجتماعية لكي تتاح الفرصة للقدرات النفسية لتأخذ مداها، وفي مقدمتها:

١- وجود نظام سياسي يسمح بالمشاركة السياسية والنقد البناء، ويوفر آليات للتصحيح الذاتي؛

٢- تطوير منظومة قانونية فعالة وعادلة، تكتسب احترام الأفراد،

٣- ظهور حركة فكرية وعلمية ناشطة.

إن العلاقة الحميمة بين الجانب النظري والعملي من الحياة الاجتماعية، التي أشرنا إليها آنفاً، تقضي بعدم إمكان تنمية الجانب العملي (التنظيمي والاقتصادي...) بمعزل عن تنمية الجانب النظري (الأخلاقي والفكري...) ومن هنا يمكن إرجاع النمو البطيء للبلدان المسلمة، جزئياً على الأقل، إلى فشل القيادات الفكرية والسياسية في إدراك الطبيعة الجدلية للعلاقة بين الإصلاح الثقافي والتنمية البنيوية الاجتماعية. لذلك يمكن للدراسة المقارنة للاستراتيجية المتبناة من قبل الاتجاهين الرئيسيين في المجتمعات المسلمة، الحداثي والطليعي، أن تظهر أنه رغم تعارض هذين الاتجاهين من حيث تصورهما لطبيعة المشكلات والحلول اللازمة لتجاوزها، فإنهما يتشابهان في موقفهما المتطرف، نظراً لتركيزهما على جانب واحد من عملية التنمية وإهمال الجانب الآخر. إذ يشدد الحداثيون، كما رأينا، على البعد العملي الإنتاجي والاجتماعي التنظيمي، بينما يحصر الطليعيون جهودهم في البعد الأخلاقي القانوني للمجتمع.

تعيدنا إشكالية المحاكاة والتقليد الكامنة وراء الإزدواجية الثقافية من ناحية، ووعينا بالعلاقة التضايفية بين الإصلاح الثقافي والتنمية الاجتماعية من ناحية أخرى، إلى مسألة كنا قد أشرنا إليها في القسم الأول من هذه البحث، وبالتحديد مسألة غياب الرؤية الأصيلة في التعامل مع مشكلات الأمة، وفي مقدمتها مشكلتها الكبرى، مشكلة النهضة. وتواجهنا في هذا الصدد جملة من الأسئلة: كيف يمكن للمثقف تجاوز قصور المحاكاة والتقليد؟ متى، وضمن أي ظروف، يمكن للمثقف العربي العودة للتفكير داخل زمان الثقافة بدلاً من العيش في غربته الزمنية؟ كيف يمكن للمثقف أن يقف من مشكلاته موقفاً أصيلاً ويقدم لها حلولاً عملية مناسبة؟

لعل المدخل للإجابة عن الأسئلة السابقة تحديد معنى الأصالة الثقافية وتمييز خصائص الوعي الأصيل. الأصالة، بدءاً، تعني التزام الثقافة بأصول تشكيل بنيتها الداخلية الهيكلية التي يلتف حولها ويرتكز إليها الجسم الثقافي العام. وتتعين هذه الأصول بجملة من المفاهيم المحورية والقيم الأساسية التي تميز ثقافة ما عن غيرها من الثقافات. أما أصالة الوعي فتعني أن الإنسان عامة والمثقف على وجه الخصوص ينطلق في فهمه وتحليله للأشياء من رؤية تعبر عن ذاته وهويته وتجربته العملية، بدلاً من تبني أطروحات لا ترتبط بهويته وتجربته. والأصالة بهذه المعنى تناقض الاغتراب الثقافي والاستلاب الفكري.

الأصالة في سياق الثقافة العربية تعنى البحث عن أصول هذه الثقافة التي أعطتها توجهها وبنيتها المتميزين، واعتماد تلك الأصول لتحديد مواضع القصور والانحراف في السلوك الثقافي. إن طرح الأصالة الثقافية في سياقها العربي سيقودنا حتماً إلى تلمس القيم الكلية التي دفعت العربي من صحرائه النائية في مسار خارجي نحو شعوب وأقاليم مغايرة، حاملاً إليهم رسالة توحيد جمعتهم في مجتمع مدني عالمي، ووحدتهم على اختلاف عروقهم ومللهم ونحلهم في ميثاق أخلاقي يؤكد كرامة الإنسان وحريته وفاعليته في المجتمع والتاريخ.

بعبارة مكافئة نقول إن الأصالة العربية تعني ضرورة الإنطلاق من قيم الإسلام الكلية وتصوراته الإنسانية وتوجهاته العالمية، في جهد لإصلاح أحوال المجتمع العربي وتنمية قدراته الإبداعية وإعادة ترتيب بيته السياسي، يستوي في ذلك المسلم وغير المسلم. فالمعاني الكلية الثاوية في رسالة الإسلام — وريثة الرسالات السماوية السابقة، ورائدة التيارات الإنسانية والتحررية اللاحقة — لا تتطلب التزاماً عقدياً لاعتمادها في عملية تنظيم المجتمع الإنساني وتوجيهه. نعم تحتاج عملية الإصلاح الثقافي إلى بروز نخبة مثقفة ملتزمة التزاماً إيمانياً وثيقاً بقيم الإسلام ومستلهمة لروحه. ذلك أن قدرة النخبة المثقفة الرائدة لعملية الإصلاح على الثبات في جهدها وجهادها أمام الصعوبات والتحديات، والاحتفاظ بأمل لا يتزعزع في إمكان وصولها إلى غاياتها، تتوقف على قناعاتها الثابتة والراسخة والتزامها الديني العمق.

بيد أن أصالة المثقف لا تقف عند التزامه بالأصول الإسلامية للوعي الحضاري التاريخي للشعوب المسلمة، بدءاً بالشعوب العربية، بل تنبع أيضاً من ارتباط الوعي بالتجربة التاريخية للذات، أي بوعي المثقف للسياق التاريخي والجغرافي الذي يعيشه. فعلى المثقف أن يعي حدوده الزمانية والمكانية، وعليه أن ينطلق في تحليله لمشكلات مجتمعه وجيله من الظرف التاريخي الذي يعيشه هو وتعيشه أمته. فالمثقف الذي يعتمد حلولاً جاهزة يسترجعها من فترة تاريخية سابقة أو يستعيرها من تجربة مجتمع مغاير، مثقف لم يرتقِ بعد إلى مستوى الأصالة الفكرية والثقافية، لذلك فإنه عاجز عن الإسهام في نهوض جماعته وأمته.

الأصالة الثقافية تتطلب إذن استحضار العناصر الكلية في التراث الثقافي، والمثقف الأصيل قادر من خلال استحضار تلك الكليات على تجاوز خصوصيات ثقافية وإعادة تشكيلها وفق الكليات الإسلامية، وبالتالي تجديدها دون إضاعة هويتها أو إنكار تاريخها وتراثها المميز لها. وبالتالي فإن الأصالة والتجديد ليسا مفهومين متقابلين كما يظن البعض، بل هما مفهومان متكاملان. فلا تجديد حقيقي دون أصالة تربط الحاضر بالماضي وتبني المستقبل على إنجازات السلف.

إن المهمة الأساسية التي تواجه المثقف وهو يسعى إلى النهوض بأمته تتحدد بتمييز العام من الخاص، والكلي من الجزئي، في تراثه، وإعادة بناء المستقبل على أساس الكليات المعيارية التي تنبع من الإطار التصوري

الإسلامي الذي شكل الأصول الثقافية للمجتمع العربي. وإن تعثر جهود الإصلاح والتنمية في العالمين العربي والإسلامي ناجمة عن إصرار شريحة كبيرة من المثقفين، إسلاميين وحداثيين، على استعارة نماذج ناجزة من ماضٍ إسلامي أو حاضر غربي.

ولقد أدى الخلط بين الأصالة والتقليد لدى مفكرين مرموقين إلى ارتكاب أخطاء شنيعة في تشخيص أزمة الأمة واقتراح الحلول لها. لذلك نجد مفكراً عربياً مؤثراً، كرس قدراته الفكرية لدراسة التراث الإسلامي بغية تخليصه من مواطن الضعف، يساوي بين «التقليدي» و«الأصيل» في سياق تحليله للازدواج الثقافي في المجتمعات النامية، فيقول: «أصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل أقطار العالم الثالث، تعاني من ازدواجية صحيحية على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والادارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما «تقليدي» أو «أصلي» أو «أصيل» – ولا مشاحة في الأسماء فالمسمى واحد – هو استمرار للنموذج «التراثي» في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقعة، نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.»[1]

---

١ – الجابري، إشكالية، ص ١٣

وهكذا ينتهي الجابري إلى ما انتهى إليه طه حسين قبل عقود خمسة: «أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوربي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي»، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية...إلخ. لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافئ، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والإيديولوجية.»[1]

نعم يمتلك المثقف العربي المسلم الخيار اليوم في تطوير نموذج اجتماعي حضاري، ينطلق من قيم الإسلام الكلية، ويعيد بناء مستقبل حضاري بتنزيل تلك القيم على الواقع الحضاري المستجد، مستفيداً من تجارب وخبرات الحضارة الغربية الحديثة. لقد أصبحت الحضارة الغربية اليوم

١- الجابري، إشكالية، ص ١٣

عاجزة عن إعادة توليد الأشكال الثقافية التي أدت إلى نهوضها. لذلك فإن المجتمع المدني العالمي الذي ينطوي على سر هيمنة الحضارة الغربية مهدد بالسقوط بعدما تمكنت جهود العلمنة الطويلة من زعزعة أساسه الديني، ما لم يتقدم المثقف المسلم بأطروحات ورؤى جديدة تعيد ربط الفعل الحضاري بأساسه الأخلاقي، والتجربة الإنسانية بأساسها المعياري.

الإصلاح الثقافي بين التوجه العالمي والنزوع العقدي

إن نظرة تحليلية مدققة في التراث الإسلامي تظهر لنا مستويات مختلفة من التفاعل بين الرسالة الإسلامية والواقع التاريخي للشعوب والثقافات التي تفاعلت مع هذه الرسالة. ويهمنا في هذا السياق تمييز مستويين من التفاعل بين رسالة الإسلام والواقع الإنساني: التوجه الحضاري العالمي والتوجه العقدي. فمن ناحية نجد أن الرسالة الإسلامية تجلت تاريخياً في خطاب حضاري حاول استيعاب الإنجازات العلمية والفنية والأدبية للشعوب والحضارات السابقة، ومن ثم صياغتها وفق التصور والمبدأ الإسلاميين. ولقد تجلى التوجه الحضاري المذكور في التيار الإسلامي العريض الذي استطاع أن يستوعب الطاقات الإنسانية الإبداعية المختلفة للشعوب والثقافات والمذاهب، بل والديانات التي انصهرت في بوتق المد الحضاري التاريخي للإسلام.[1]

١- ناقشنا موضوع هذا المبحث، والمبحث التالي بتوسع في مقالتنا «العولمة ومستقبل المشروع الحضاري الإسلامي،» الكلمة، العدد ٢٨ (صيف ٢٠٠٠)، ص ٣٧-٤٥.

كما يستطيع الباحث، من ناحية أخرى، تمييز التجلي العقدي لرسالة الإسلام في الحركات الاجتماعية التي سعت لتحصين الوجود الإسلامي والثقافة المنبثقة عنه ضد التيارات الثقافية المحلية التي حاولت استبدال قيم الإسلام وتصوراته بأخرى نابعة من التراث الجاهلي السابق على الإسلام (الشعوبية). ويلاحظ المحلل للخطاب العقدي تركيزه على التضامن الديني واجتهاده في تطوير رؤية عقدية لتمييز الذات الإسلامية عن الذات الدخيلة.

إن الفرق الأساسي بين التوجهين الحضاري والعقدي يتحدد في تركيز الأول على الطبيعة العالمية للرسالة وتأكيده على ضرورة توسيع الأطر الاجتماعية والسياسية لاستيعاب مستويات مختلفة من التفاعل بين المبادئ الكلية والظرف الإنساني الجزئي. بينما يركز التوجه العقدي على أهمية التقارب والتماثل في الرؤية والسلوك، ويشدد على أولوية الوحدة العقدية والسلوكية.

ورغم وجود توتر مستمر بين التوجهين عبر التاريخ الإسلامي، استمر التعايش بينهما ولم تتحول العلاقة إلى صراع يهدف إلى الرفض الكلي والاستبعاد الكامل إلا في فترات قليلة. وترافقت فترات الصراع الوجودي بين الاثنين وفترات فقدان الثقة والتشرذم، كما حدث في أواخر الخلافة العباسية أو أواخر الحكم الإسلامي للأندلس.

وباعتماد الإطار التحليلي السابق يمكن القول إن الفكر الإسلامي يمر اليوم بمرحلة تاريخية تتصف باشتداد النزوع العقدي على حساب التوجه العالمي للرسالة. إن نظرة مدققة في حالة الفكر الإسلامي تظهر لنا أن التيار الإصلاحي الذي قاده رواد الإصلاح الإسلامي بدءاً بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومروراً بمحمد إقبال ومالك بن نبي لم يتحول حتى الآن إلى تيار ثقافي عريض. كما يبدو جلياً أن النزوع العقدي الذي يصر على تقديم الإسلام على أنه مجموعة من العقائد الناجزة في خطاب القيادات الإسلامية الشعبية يمثل القطاع الواسع من حركة الوعي الإسلامي اليوم. في حين نجد أن التوجه العالمي يقوده ثلة من المفكرين والمثقفين الذين تبنوا مقولات الحداثة الغربية وأشكالها المجتمعية على أنها النموذج العصري البديل للأشكال الثقافية التقليدية في المجتمعات المسلمة.

المشروع الحضاري الإسلامي

نقصد بالمشروع الحضاري الجهود الفكرية والبحثية والتوجيهية والتنظيمية الهادفة إلى تطوير الحياة الاجتماعية من خلال تطوير الرؤية الكلية والنماذج السلوكية والتنظيمية المنبثقة عنها. يبدو واضحاً من التعريف أن المشروع الحضاري ليس عملاً فكرياً اعتيادياً يمكن للمثقف إنجازه ضمن كتاب أو سلسلة من الأبحاث، بل هو عمل شاق متشعب ومديد يتطلب حركة ثقافية واسعة. السؤال الذي يعرض نفسه عند الحديث عن

مشروع حضاري يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يمكن لأي فرد، أو مجموعة من الأفراد، تطوير مشروع حضاري؟ وإذا افترضنا أن تطوير مشروع حضاري ممكن، ما الذي يضمن لمثل هذه العمل المتشعب والمعقد سبل النجاح؟

يرمي المشروع الحضاري إلى تطوير الحياة الإنسانية وفق رؤية محددة لمعنى الإنسان وغاية الاجتماع والعمران. وهو لذلك ليس تمريناً فكرياً يؤديه المفكر ولا ترفاً تنظيرياً، بل استجابة لمشكلات المجتمع وتفاعلاً مع هموم الإنسان. ولأن الجهد الفكري المرتبط بما أسميناه «المشروع الحضاري» يرتبط بهمّ المجتمع وإشكالياته الثقافية والفكرية، فإن تضافر الجهود لتطوير أي مشروع حضاري يعود بالدرجة الأولى إلى الهم المشترك والرغبة في تجاوز أزمات المجتمع والخروج من حالة الفوضى والاضطراب التي تعتري الحياة الإنسانية.

ورغم أن الشعور بالفوضى والاضطراب، وتتابع الأزمات، شرط ضروري لقيام مشروع حضاري فإن تحول الهم المشترك إلى عمل فكري وجهد ثقافي خلاق يفترض وجود إطار قيمي معياري يتفاعل مع ضمير ووعي شريحة واسعة من المثقفين. إن نظرة متأملة في الحضارتين الأخيرتين اللتين عرفتهما البشرية، الإسلامية والغربية، تظهر لنا أن الحركة الثقافية والفكرية التي أثمرت حضارة متميزة كانت لاحقة على تفتح الوعي الديني الذي زود الأفراد بمنظومة محددة وواضحة من المعايير. لذا تركزت الجهود

العلمية على تحويل القناعات والقيم الذي ولدها الوعي إلى نماذج تأسيسية تسمح بنقل القيم والأفكار من دائرة الإيمان والالتزام الأخلاقي إلى دائرة الممارسة الاجتماعية الحضارية.

إن الجهد الفكري الهائل الذي بذله علماء مسلمون في القرون الخمسة الأولى لاستيعاب الإنجاز الحضاري الإنساني للأمم السابقة وتحويله إلى أنماط من التفكير والتنظيم تتناسب والرؤية الإسلامية، ينضوي على نموذج مشروع حضاري كبير. كذلك نجد جهداً مماثلاً في أعمال مفكري حركة الأنوار الغربية التي وضعت القواعد النظرية والثقافية والتنظيمية للحداثة الغربية.

واضح إذن أن المشروع الحضاري ليس مذهباً فكرياً أو سياسياً محدداً، لكنه حركة ثقافية يربطها إطار عريض يسمح بقيام اجتهادات، بل ويسمح بقيام مدارس فكرية ومذهبيات سياسية واقتصادية متعددة. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشروع الحضاري تطور عضوي، بل يحتاج في تقديري إلى عمل ريادي يعكف عليه شريحة من العلماء والمثقفين لتحديد معالمه وإعطائه الزخم للتحرك واكتساب المؤيدين والأنصار.

ترتبط إمكانية نجاح أي جهد فكري يرتقي إلى مستوى المشروع الحضاري بقدرة المفكر والنخبة الفكرية على ربط البناء الفكري والنظري بقضايا المجتمع ومشكلاته. إن الحفاظ على الرابطة بين الجهد الفكري والمشكلات الاجتماعية لا يعني بطبيعة الحال أن يصبح المفكر ناشطاً مستغرقاً كلياً في

الهموم الحياتية اليومية. وهذا يتطلب من المفكر والباحث الذي نذر نفسه لتطوير فكر الأمة وتحديد نماذج العلاقات والمؤسسات المناسبة الاحتفاظ بقدر من التوازن بين البحث الهادئ العميق من جهة وتجنب التحليق في فراغ فكري بعيداً عن هموم الناس من جهة أخرى.

مهمة المثقف بين سياسة التغيير والتغيير السياسي

رسالة المثقف تتحدد، كما رأينا في الفقرات السابقة، بتطوير رؤية حضارية عالمية ترتقي بالسلوك الجماعي للأمة إلى مستوى قيم الاجتهاد والجهاد والعدل والإخلاص في الفكر والعمل والمحبة والتسامح والتفاني والإيثار والتضحية، وغيرها من القيم التي أسسها الوحي الكريم والتزمها خيار الأمة وقادتها، فارتفعت بهم إلى مستوى الفعل الحضاري الإسلامي.

تطوير الرؤية الحضارية العالمية عمل فكري يؤديه المثقف بوصفه مفكراً ومنظراً. لكن الفكر لا يتحول تلقائياً إلى ثقافة فاعلة موجهة في المجتمع، بل يحتاج إلى أن يتحول إلى قناعات شعبية تتبناه قوى اجتماعية وسياسية تسعى لتحقيقه على أرض الواقع. وهذا يقتضي أن تتحول الرؤية الحضارية العالمية إلى ثقافة شعبية تتبناها الأمة، ويحتاج إلى جهد يؤديه المثقف بوصفه فاعلاً سياسياً.

ونحن إذ ندعو المثقف ليكون فاعلاً سياسياً، وندعو الحركة الفكرية للنزول إلى حياة الناس اليومية وتحولها إلى حركة ثقافية شعبية لا نقصد

بطبيعة الحال أن يتحول المثقف إلى العمل السياسي الحزبي، أو الانتصار إلى حركة سياسية في مواجهة حركة سياسية مضادة بغية امتلاك السلطة السياسية والتصارع عليها، كلا. لقد اكتوت أجيال من المثقفين وهم يسعون إلى دعم حزب سياسي ضد حزب آخر، أو تحقيق تغيير سياسي يؤدي إلى استبدال نخبة سياسية مكان أخرى. وغالباً ما أدى هذا التغيير إلى تداول السلطة بين أفراد يرون في العمل السياسي شرفاً فردياً وإنجازاً شخصياً ومأثرة خاصة.

إن الفعل السياسي الذي نهيب بالمثقف القيام به لا يتعلق بالتغيير السياسي بمعناه الضيق الذي ذكرناه آنفاً، بل بسياسة التغيير باعتبارها عملاً طويل المدى – أي مشروعاً – يهدف إلى تقوية أداء أفراد المجتمع وتطوير المؤسسات المجتمعية التي تشكل الأجهزة الحيوية للجسد الاجتماعي، وتمكنه من القيام بوظائفه الاجتماعية المختلفة من تعليم وتوعية وابتكار وعدل وتحاور وتعاون وتكافل وإنتاج ودفاع وأمن، وغيرها من الوظائف الاجتماعية الحيوية. والقيام بهذه المهام يتطلب تحرير إرادة الفرد وإعطائه الفرصة للمبادرة وزرع الشعور بالمسؤولية الاجتماعية في وجدانه.

لقد أدى بروز الدولة القُطرية الحديثة في العالم العربي والإسلامي إلى استئثارها بكافة الوظائف الاجتماعية وبالتالي إضعاف مؤسسات المجتمع المدني. ورغم أن قدرة الدولة العربية الحديثة على السيطرة الكاملة على المجتمع نجمت أصلاً عن ضعف المؤسسات الأهلية وعجزها عن التعامل

مع التحديات التي واجهت المجتمع العربي المعاصر. بيد أن تغييب المجتمع المدني ومؤسساته أدى إلى إضعاف المجتمع العربي، والقضاء على المبادرة الفردية، وتحويل كل الوظائف الاجتماعية إلى اجهزة ديوانية (بروقراطية) بطيئة الحركة، عديمة المبادرة، مركزية القرار.

إذن فمهمة المثقف الأساسية اليوم إحداث نقلة ثقافية تعيد للإنسان العربي والمسلم وعيه الحضاري ومسؤوليته الاجتماعية وتدفعه إلى مد يده للتعاون مع أفراد مجتمعه بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والدينية، واحترام الرأي الآخر، والمبادرة لتأسيس المؤسسات والجمعيات الأهلية للمساهمة في حل المشكلات الاجتماعية. وهذا يتطلب أن يتحول المثقف من السعي ليكون رجل دولة إلى السعي ليصبح رجل أمة.

لقد ارتبط المثقف في المجتمع الحديث منذ البداية بالدولة الحديثة. ووجد المثقف في الدولة الحديثة وسيطاً مهماً لتحقيق مشاريعه التغييرية، مستفيداً من قدراتها القمعية الهائلة لفرض تصوراته وأفكاره على المجتمع العربي التقليدي من خلال مؤسسات الدولة التعليمية والتنظيمية. ورغم أن هذا الجهد أدى إلى إحداث تغييرات سريعة في قطاعات واسعة من المجتمع، إلا أنه أدى كذلك إلى ترسيخ المركزية وقتل روح المبادرة والمسؤولية الاجتماعية في الثقافة الشعبية وتدمير التوازنات الاجتماعية داخل المجتمع السياسي، وبالتالي إلغاء آليات التصحيح الذاتي للأخطاء والتجاوزات الاجتماعية والسياسية. إنه من الصعوبة بمكان تقديم تصورات وحلول للتعامل مع

المشكلات التي تواجه المجتمع العربي الحديث تخالف التصورات والحلول الرسمية في غياب منابر عامة للحوار الشعبي، وفي غياب مؤسسات بحثية مستقلة عن مؤسسات الدولة المركزية. وبالمثل يصعب اليوم محاربة الفساد الإداري في غياب منظمات أهلية تعمل على توعية أبناء المجتمع إلى مخاطر الفساد، وفي غياب صحافة حرة وقضاء مستقل. وإن تطوير البنى المجتمعية المذكورة ليس مسألة إدارية تنظيمية، بل يتوقف في المقام الأول على تطور الوعي الثقافي للإنسان العربي. وهو لذلك عمل ثقافي تثقيفي يقع على عاتق المثقف. ولن يستطيع المثقف القيام بمهمته طالما بقي معزولاً عن المجتمع المدني، وطالما استمر يربط مصيره بمصير الدولة القطرية، مصدر سلطته ودخله المعيشي ومحط همه وخياله.

إن دعوتنا المثقف إلى التحول إلى رجل أمة يجب أن لا يفهم على أنه دعوة إلى التخلي عن الدولة ورفضها، كلا. فالدولة والمجتمع المدني ليسا كيانين منفصلين متناقضين، بل هما كيانان متكاملان ومتعاضدان، يشد أحدهما أزر الآخر، ويحول كل منهما دون الغياب الكامل للآخر أو هيمنته الكلية. ذلك أن تقوية المجتمع المدني في حقيقته تقوية للدولة، فقوة الدولة كما نعلم من قوة أفرادها ومؤسساتها الرسمية والأهلية على السواء. الدعوة إلى بروز المثقف رجل الأمة هو في حقيقته دعوة إلى ترشيد العمل السياسي وإعطائه بعداً حضارياً، وإخراجه من دوامة الصراع السلطوي. وهي دعوة كذلك إلى أن يستلهم المثقف العربي والإسلامي الحديث، رسالة المثقف الإسلامي

عبر تاريخ الحضارة الإسلامية الطويل، المتمثل بإعادة توليد مجتمع المدينة ذي النزعة الإنسانية والتوجه العالمي؛ مجتمعاً ينضوي على إلتزام ديني عميق بمبادئ الإسلام السامية، ورغبة صادقة في توظيف هذه المبادئ في تطوير الحياة الإنسانية الحضارية بكل أشكالها، ورفض التقوقع العقدي على الذات والاستكبار القومي على الآخر، وسعي إلى ترسيخ الحق ونبذ الباطل وتكريس ما ينفع الناس.

﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الحَقَّ والْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ (سورة الرعد: ١٧)



الفصل الخامس

مفهوم الحرية بين النظرية والتطبيق

الحرية مفهوم من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان فتحرك مشاعره وتوجه فعله، مثل مفاهيم الحياة والموت والأمل. وهي لذلك من المفاهيم التي يصعب تحديدها تحديداً جامعاً مانعاً، نظراً لتأثرها بالخبرة الاجتماعية وارتباط معانيها بجملة من المفاهيم المساوقة. وسيتبين لنا خلال استعراضنا للمعاني المرتبطة بالحرية الطبيعة الإشكالية لهذا المفهوم، وضرورة تحليل دلالاته المختلفة باعتماد منظومة من المفاهيم المكملة لمعانيه والمحددة لمفهومه الدلالي، وفي مقدمتها مفاهيم المسؤولية والنظام والهيمنة.

نحاول في هذه العجالة إظهار إشكالية الحرية في الفكر الغربي الحداثي، وبيان أن الفكر الحداثي قدم لنا مفهومين متقابلين – لا مفهوماً واحداً – للحرية:

المفهوم البريطاني الذي يرى أنّ الحرية تفلت من القيود الاجتماعية، والمفهوم القاري الذي يؤكد على أنّ الحرية ناجمة عن التزام الفرد والمجتمع بالواجب. كذلك نسعى إلى ربط تطور مفهوم الحرية بالسياق التاريخي للمجتمع الغربي، وإبراز أهمية توظيف النموذج العملي المرتبط بآلية «المطالبة» وعدم الاكتفاء بالتحليل النظري لظاهرة الحرية. وانتهاء إلى بيان أهمية دراسة النموذج العملي لفهم المفارقة بين التأكيد النظري على استحقاق الإنسان للحرية ونزوع الديمقراطيات الغربية إلى الهيمنة الخارجية.

تتحدد عملية تطوير المفهوم بتجريده عن سياقه الزماني والمكاني، أي عن السياق الثقافي والتاريخي المواكب. هذا التجريد عنصر أساسي في عملية فهم التجربة الإنسانية، وشرط أولي لتحويل الظاهرة المعيشة إلى فكرة متداولة وخطاب معرفي. وكما نعلم جميعاً فإنّ عملية التجريد هذه تتم عبر تخليص المفهوم من خصوصياته الزمانية والمكانية وإعطائه سمة إنسانية عامة تتجاوز التجربة الخاصة للأفراد والجماعات التي تشكل تجربتهم القاعدة التي ينطلق منها المفكر أو الباحث في عملية التجديد، أي أنّ التجريد يتم دائماً من حالة مشخصة عبر عملية الاستقراء لتحديد العناصر الكلية المشتركة في التجربة أو الخبرة المرصودة. وهنا تكمن المفارقة، فعملية التجريد الهادفة إلى تحديد المفهوم الكلي الذي يتجاوز الخصوصيات الزمانية والمكانية تنطلق دائماً من تجربة محدودة في الزمان والمكان، وتعتمد أفراداً وجماعات لا تتطابق أحوالها وظروفها تطابقاً كاملاً مع ظروف وأحوال الجميع.

إظهار المفارقة المشار إليها آنفاً لا يهدف بطبيعة الحال إلى التشكيك بأهمية التجريد أو التقليل من أهمية الجهود الفكرية الرامية إلى البحث عن الكليات في التجارب الإنسانية، بل ترمي إلى التنويه بضرورة التعامل مع عمليات التجريد والإشارات الكلية في الخطاب الفكري والبحث الاجتماعي

المعرفي على أنها تجريدات وكليات غير نهائية، وبالتالي التنبيه إلى عناصر الاختلاف والتطابق بين الخصوصيات التاريخية المساوقة لتطوير المفهوم المعتمد وخصوصيات التجربة التاريخية الراهنة. بعبارة مكافئة نقول: إن المفارقة المذكورة تؤكد حيوية التجربة الإنسانية وضرورة تجديد الفكر والخطاب لاستيعاب الخصوصيات الراهنة ومحاذير التعامل مع المعرفة المستقاة من التجارب الإنسانية السابقة، أو تجارب المجتمعات السياسية المغايرة على أنها معرفة ناجزة وصالحة لكل زمان ومكان.

إشكالية الحرية والخصوصيات التاريخية

إن مقارنة سريعة لموقع مفهوم الحرية في الأدبيات الحداثية تظهر لنا أنّ هذا المفهوم يحتل مركز الصدارة في الفكر السياسي الحديث، وأنّ المفاهيم المعيارية الأخرى لا تكاد تضاهيه أو تزاحمه. بل نجد أنّ معظم المفاهيم المعيارية الأخرى مثل مفاهيم العدل والمساواة تستمد شرعيتها ومصداقيتها بالإشارة إليه. كذلك تظهر لنا المقارنة أنّ الحرية في الفكر الحداثي إشكالية سياسية، بل لنقل إنها الإشكالية السياسية التي استهلكت ولا تزال الجهد الفكري الأعظم.

عودة سريعة إلى الوراء تظهر لنا أنّ الإشكالية السياسية الأساسية التي واجهها الفكر الإغريقي هي إشكالية العدل. فكتابات الفلاسفة الإغريق تشدد على مفهوم العدل باعتباره مفهوماً مفتاحياً في الحياة السياسية

والأخلاقية. لذلك نجد أفلاطون، مؤسس الفلسفة العقلانية التي انبنت عليها الفلسفة الحديثة، يعطي العدل الأولوية المعيارية في النظام السياسي والأخلاقي الذي كرس جهده لتحديد معالمه. ولا نكاد نجد لمفهوم الحرية أثراً في منظومته الأخلاقية والسياسية. فالمجتمع السياسي الفاضل هو المجتمع السياسي العادل. ويتحقق العدل في المجتمع من خلال تكامل جهود أفراده، وقيام كل فرد بالوظيفة الاجتماعية التي تتناسب مع مهاراته واستعداداته النفسية والجسدية[١]. ومن هنا اعتبر أفلاطون أن التوازن والاعتدال السلوكي في الفرد، والتكامل الوظيفي والانضباط في استخدام الموارد المتاحة على مستوى المجتمع السياسي، القاعدة الأساسية لتحقيق مجتمع سياسي عادل. كذلك ربط أرسطو من بعده المجتمع السياسي النموذجي بغياب التباين الاقتصادي بين فئات المجتمع، وانتماء الكثرة الغالبة من أبناء المجتمع إلى طبقة متوسطة، تمارس نشاطها الاجتماعي بعيداً عن حالة الفقر المدقع أو الثراء الفاحش. فالاعتدال الاجتماعي المبني على تقارب الموارد والإمكانيات، والاعتدال النفسي المتمثل بانضباط الفرد بمجموعة من القيم تحول دون تطرفه السلوكي، شرطان أساسيان عند أرسطو لتحقيق مجتمع عادل.[٢]

١- انظر أفلاطون، الجمهورية، ص ٢١٨-٢٢٣؛ Photo, The Republic) NY: Penguin Books, ١٩٨٧)

٢- انظر أرسطو، السياسة، ص ١٠٦-١١١؛ Aristo, Politics, in William Bernstein, Great Political Thinker)NY: Holt, Rinehart, and Winston, ١٩٦٦).

استبعاد الفلاسفة الإغريق لمفهوم الحرية من منظومتهم المعيارية لم يكن نتيجة جهل بالدلالات السياسية والاجتماعية لهذا المفهوم، بل نجم في تقديرنا عن المعطيات العملية لتطبيق مفهوم الحرية في المجتمع الإغريقي التاريخي. فقد واكب بروز المدرسة الفلسفية العقلانية في التاريخ الإغريقي مرحلة التحول الديمقراطي الذي شدد على ربط العدالة القانونية باختيار الأغلبية من جهة، والذي واكب فترة اتسمت بالتفلت من الضوابط الأخلاقية، استخدم خلالها مفهوم الحرية كذريعة لتبرير التجاوزات السلوكية. يكتب أرسطو واصفاً مفهوم الحرية عند الديمقراطيين الإغريق قائلاً: «يدعو الديمقراطيون إلى إقامة الدولة على أساس أن إرادة الأغلبية هي العليا، ويؤكدون أن الحرية تقتضي أن يعيش كل فرد كما يشاء، بدعوى أن تقييد حرية الإنسان علامة من علامات العبودية».[1] ومن هنا اعتبر الفلاسفة الإغريق أنّ الحرية انفلات يتناقض مع الحياة الأخلاقية المبنية على الالتزام. بالمثل، لم تتحول الحرية إلى مبدأ سياسي أو أخلاقي في الحضارة الإسلامية. الإشكالية السياسية التي واجهها المجتمع الإسلامي هي إشكالية تحقيق النظام السياسي وتجاوز الفوضى السياسية والتشرذم القبلي، وهي لذلك عكس الإشكالية التي واجهها الفكر الغربي الحديث في جهده لتجاوز الاستبداد الإقطاعي والملكي إبان بروز الدولة الديمقراطية الحديثة في أوربا. لذلك نجد الأدبيات السياسية في التاريخ الإسلامي تركز على مفاهيم الطاعة والانقياد إلى الشريعة بل نجدها تبرر إمارة المتغلب إذا رافقها عمل بأحكام الشريعة.[2]

١- المصدر نفسه، ص ١٠٢.

٢- انظر أبو حامد الغزالي، الرسالة المستنصرية، والماوردي، الأحكام السلطانية.

لم تتحول مسألة الحرية إلى إشكالية سياسية لدى تحول السلطة السياسية من الخلافة إلى الملك، واستبداد البيت الأموي ثم العباسي بالملك. بل نجد أنّ الحرية برزت باعتبارها إشكالية أخلاقية وتصورية، تركزت حول مسائل الجبر والاختيار المشهورة في الأبحاث الكلامية. ويعود ذلك في تقديرنا إلى أنّ التحدي الأساسي الذي واجهه المجتمع الإسلامي التاريخي لم يكن يوماً تحدياً مرتبطاً بدولة مركزية تقيد حرية الفرد من جوانبها المختلفة، كما هو حال الدولة الحديثة، بل تعلقت مشكلة الحرية في تأثير الفرد بالحياة الاجتماعية وأساليب الحياة التي روجت لها ونافحت عنها القوى الاجتماعية والفرق الدينية المختلفة. لذلك طرح سؤال الحرية في سياق التسيير والتخيير: هل الإنسان مُسير أم مخير؟ أو بتعبير مكافئ: هل الفرد مسؤول عن خياراته المرتبطة بالتقاليد وأساليب الحياة السائدة، وهل هو مطالب بالتصدي للانحرافات والقيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

الحرية تحرير للفرد من القيود الاجتماعية

لعل أولى الكتابات الغربية التي حاولت إظهار إشكالية الحرية في سياقها الحديث تلك التي قدمها توماس هوبز البريطاني. يعرف هوبز الحرية قائلاً: «الحرية بمفهومها الصحيح هي غياب القيود الخارجية التي تحول بين الإنسان وفعل ما يمليه عليه عقله وحكمته».[1]

١- توماس هوبز، المارد، ص ٣٧٥: (Thomas Hobbes. Leviathan. in William Bernstein NY: Holt، ١٩٦٩).

بيد أن هوبز يدرك أنّ حرية الفرد غير مستقلة كلياً عن حرية الجماعة السكانية التي ينتمي إليها، وبالتالي فهي غير مستقلة عن مفهوم النظام السياسي القوي القادر على تحقيق الأمن والعدل لأفراده. ولأنّ الفوضى السياسية خطر على أمن الأفراد، فقد رأى هوبز أن يمنح الحاكم سلطات واسعة لتحقيق الأمن والحيلولة دون الفوضى والتنازع السياسي. طاعة السلطة السياسية واجب على الأفراد، لكنها واجب منبثق عن عقد اجتماعي يوحد المجتمع السياسي. وبالتالي فإنّ سلطة الحاكم مستمدة من المجتمع السياسي، لا من سلطة خارجة عنه. السلطة السياسية التي يمنحها هوبز للحاكم واسعة، لكنها محدودة بالقانون الطبيعي، وبالتحديد بحق الأفراد في الدفاع عن أنفسهم وممتلكاتهم.

يعتبر توماس هوبز رائداً في الفكر السياسي الحداثي. إذ أننا نجد في كتاباته جهداً واضحاً لربط الحقوق والحريات السياسية بمفهومي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي اللذين يشكلان القاعدة التي يقوم عليها النظام الديمقراطي الحديث. كذلك نجد في كتابات هوبز مفهوم الحرية الذي تبنته الفلسفة السياسية البريطانية، ثم الأمريكية، ليصبح اليوم المفهوم السائد في الأدبيات الغربية بعد أن هيمنت الرؤية السياسية البريطانية – الأمريكية على النظام السياسي العالمي. الحرية كما يعرفها ويعرضها هوبز تستلزم إطلاق إرادة الفرد، وهي بالتالي تتناقض مع مفهوم العقد والقانون: «لقد أقام الناس قيوداً مصطنعة أسموها القانون المدني، كما أقاموا كياناً مصطنعاً أسموه المجتمع السياسي، وذلك بغية تحقيق السلام والأمن».(١)

١- توماس هوبز، المارد، ص ٣٨١: (Thomas Hobbes, Leviathan, in William Bernstein, NY: Holt ، ١٩٦٩)..

وعلى الرغم من تأكيد هوبز على أن القانون الطبيعي يعطي الإنسان حرية مطلقة في التصرف، فإننا نراه يدعو في كتاباته إلى التخلي عن الحرية لحاكم مطلق من أجل تحقيق السلام والأمن. فسلطة الحاكم لا يحدها سوى الحق الطبيعي للفرد في الدفاع عن حياته أو ممتلكاته. هذه الرؤية للدولة الحديثة خضعت فيما بعد إلى تعديلات مهمة في المدرسة البريطانية، لعل أهمها تعديلات جان لوك الذي اعتمد البناء الأساسي الذي طوره هوبز، والقائم أساساً على مفهومي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي.

احتفظ جون لوك في كتاباته بمفهوم الحرية الهوبزي، لكنه خالفه في مدى السلطات المطلوب إعطاؤها للحاكم لتحقيق الأمن والسلام. فغاية المجتمع السياسي لا تتحدد فقط في الأمن والسلام، بل وأيضاً الحرية، وبالتالي يتوجب على السلطة السياسية احترام الحريات إضافة إلى توفير الأمن والسلام. وفي حين أطلق هوبز سلطة الدولة، وأعطى الحاكم حق التصرف طالما عمل على حفظ أمن المواطنين وممتلكاتهم، نرى لوك يجنح إلى تقييد سلطة الدولة وحصرها في وظائف ثلاثة: تحقيق أمن الأفراد، وحفظ ممتلكاتهم، وصيانة حرياتهم الشخصية والعامة.[1]

الحرية تطابق بين إرادة الفرد والمجتمع

مفهوم الحرية باعتبارها فقدان القيود الاجتماعية، البريطاني الأصل، واجه تحويراً هاماً في كتابات الفلاسفة الفرنسيين والألمان، أو ما يشار

١ – جون لوك، دراستان حول الحكومة، في المصدر السابق، ص ٤١٢–٤١٣.

إليه أحياناً بالفلسفة القارية (Continental Philosophy) ذلك أنّ الفلاسفة القاريين عمدوا، بدءاً بكتابات روسو، إلى تطوير مفهوم آخر للحرية يقوم على تطابق إرادة الفرد وإرادة الجماعة السياسية. ففي كتابه الشهير (العقد الاجتماعي) سعى روسو إلى تحديد إشكالية الحرية على النحو الآتي: «كيف نحدد شكل الرابطة السياسية القادرة على حماية حياة أعضائها وممتلكاتهم من خلال تضافر قواهم من ناحية، والتي تسمح للأفراد بإطاعة إرادتهم الشخصية المستقلة».[1]

حل الإشكالية هذه مرتبط، كما يؤكد روسو، بفكرة الإرادة المشتركة. ومفهوم الإرادة المشتركة الذي قدمه روسو لحل إشكالية الحرية مفهوم عويص. فالإرادة المشتركة كما يعرضها روسو إرادة عامة تتماهى فيها إرادة الأفراد تماهياً يؤدي إلى التطابق الكامل بين إرادة الفرد وإرادة المجموع. ويصف روسو هذه الإرادة بأنها واحدة لا يمكن تجزئتها إلى إرادات ثانوية، ولصيقة بأفراد الجماعة لا يمكن لأي منهم رفضها أو التخلي عنها، ولا يمكن نعتها بالقصور أو الخطأ.[2]

واضح أنّ مفهوم الإرادة المشتركة مختلف عن مفهوم المصلحة العامة؛ فمفهوم الإرادة المشتركة يفترض تطابقاً في القيم والتصورات، إضافة إلى المصالح، بحيث تتفق رؤى أفراد المجتمع في تطويرهم للقواعد السلوكية

١- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص ٦٠.
(J.J. Rousseau. The Social Control in London. Penguin Books، ١٩٨٨).
٢- المصدر نفسه، ٦٢-٧٤.

والقوانين الحاكمة والموجهة لمصالحهم الشخصية. وبالتالي فإنّ الحل الروسوي يفترض تجانساً ثقافياً ودينياً بين أفراد المجتمع، إضافة إلى تطابق المصالح الشخصية لأفراد المجتمع. مثل هذا التطابق ممكن في إطار ضيق، وبالتحديد في إطار مجتمع مغلق ينتمي أفراده إلى خلفية عرقية متجانسة، ويعتنقون ثقافة دينية لا تنطوي على أي انقسامات عقدية أو مدراس تفسيرية، وتتطابق فيه أحوال أفراده المعيشية. ولعل الأنماط الاجتماعية التي تحقق الشروط المذكورة إلى حد بعيد تقتصر على الحياة القبلية والزراعية. وتكاد الشروط السابقة تختفي في أي مجتمع سياسي يتجاوز في بنيته القبلية أو القرية.

ويبدو أن روسو نفسه قد تنبه إلى التباين بين نموذجه السياسي ومعطيات الحياة الإنسانية، فنراه في معرض بحث مسألة التشريع في مجتمعه المنشود يورد التحفظ الآتي: «لاكتشاف القوانين المناسبة للقوميات، ثمة حاجة لعقل فائق، قادر على إدراك رغبات الناس دون الخضوع لها، وفهم الطبيعة البشرية دون التأثر بها، والذي يستقل سعادته عن سعادتنا، ومع ذلك يبقى مهتماً بسعادتنا؛ والذي يملك القدرة على الانتظار كل الوقت اللازم لتحقيق مجد بعيد، والذي يعمل في جيل ليقطف الثمار في جيل آخر؛ ثمة حاجة إلى آلهة كي تشرع للناس».[1]

١- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص ٨٤.
.(J.J. Rousseau. The Social Control in London. Penguin Books، ١٩٨٨)

وهذا ما دفع روسو إلى البحث عن عقيدة يجتمع حولها الناس، ودعى إلى تأسيس دين مدني يدفع الناس للالتزام بالقانون الوضعي التزاماً ذاتياً، كما يلتزم المؤمن بمبادئ دينه وعقيدته. وبعد استعراض سريع لمثالب الممارسة الدينية في دائرة العمل السياسي، وبالتحديد الحروب الأهلية بين الفرق الدينية، يشدد روسو على أن الدين المدني الذي يدعو إليه يحتفظ بعقائد مهمة من عقائد الديانات التاريخية، وبالتحديد الإيمان بإله رحيم عادل، والاعتقاد بمسؤولية الإنسان الوجودية أمام الله في الحياة الآخرة، وضرورة نبذ التعصب الديني والتشدد العقدي، والالتزام بالتسامح بين العقائد والأديان: «يجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة ومعدودة، ومعروضة بوضوح دون تفسيرات أو تأويلات: الإيمان بإله قدير حكيم رحيم قيوم معطي، الإيمان باليوم الآخر، وبسعادة العادل وشقاء الآثم، وحرمة العقد الاجتماعي والقانون. أما العقائد السلبية فإنني أختزلها إلى واحدة: لا تعصب. فالتعصب ينتمي للأديان التي ذكرناها آنفاً».[1]

الحرية صنو العقلانية

لم يلبث الاتجاه الجديد الذي اتخذه روسو في تعريف الحرية أن أخذ بعداً فلسفياً متكاملاً في كتابات هيغل. فالحرية كما يراها هيغل هي نقيض الحرية في المفهوم الهوبزي البريطاني. إذ يؤكد هيغل أن الحرية الحقيقية للفرد تتحقق من خلال التزامه بالواجب: «تظهر الواجبات وكأنها قيود

١- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص ١٨٦.
(J.J. Rousseau. The Social Control in London. Penguin Books، ١٩٨٨).

للذوات المائعة التي تنظر إلى الحرية على مستوى التجريد، وكذلك للإرادة الطبيعية في الإنسان أو الإرادة التي تحدد معنى الحياة الطيبة بطريقة عشوائية. في حين يحقق الإنسان حريته على أرض الواقع من خلال التزامه بالواجب. فالواجب يحرر الإنسان أولاً من التبعية للنزوات الطبيعية ومن الاكتئاب الناجم عن عجز الإنسان عن تحقيق الأمثل؛ وثانياً يحرره من البقاء في حالة عدم تعين نتيجة استغراقه في معاني بعيدة كل البعد عن الحياة العملية».[1]

الحرية إذن، كما يعرضها هيغل، ليست شعاراً يرفع بعيداً عن الممكنات الاجتماعية، بل يجب أن تتحقق عبر استيعابها لهذه الممكنات. والممكنات الاجتماعية تقضي بأن قدرة الإنسان على عيش حياة تتسم بالحرية مرتبطة بالجماعة السكانية التي ينتمي إليها. وبالتالي فإن حرية الإنسان على الفعل تتوقف على تطابق القواعد التي تحكم فعله والقواعد التي تحكم أفعال الآخرين من جهة، والانسجام بين هذه القواعد وإرادة الإنسان الذاتية. مثل هذه المعادلة لا تتحقق إلا عند التزام الجماعة السكانية بمبادئ سلوكية مشتركة نابعة عن قناعة ذاتية لتلك الجماعة، أي في حياة أخلاقية مشتركة تتطابق فيها الإرادة والواجب. لذلك يعتبر هيغل الدولة قاعدة أساسية لتحقيق معنى الحرية لأنها، كما يرى، الكيان الوحيد القادر على نقل مفهوم

---

١ – هيغل، فلسفة الحق، ص ١٠٧

(Hegel. Philosophy of Right. Franz. TM. Knox) Oxford University Press، ١٩٦٧)

الحرية من حيز التصور والوعي الوجداني إلى حيز التطبيق والممارسة الحياتية. بل يذهب هيغل إلى ربط الوجود الحقيقي والعملي للفرد بوجود الدولة التي تحقق على أرض الواقع القيم التي يحملها ويلتزم بها: «الدولة هي تجسيد فعلي للعقل، فإن الفرد يستمد حقيقته واستقلاليته ووجوده الأخلاقي عبر الانتماء إلى الدولة».[1]

وعلى الرغم من أن هيغل يفرق في كتاباته بين الدولة والمجتمع الديني، ويعتبر الأخير مجالاً مهماً للممارسة التعددية، والمحافظة على التنوع الاجتماعي، بل ويعتبره المساحة الرئيسية في الحياة الاجتماعية لتجلي القانون، فإنّه يجعل الدولة المحور الأساسي لتحقيق مفهوم الحرية الاجتماعية. ولأنّ الدولة الحديثة تنزع بطبيعتها إلى المركزية وإلى الهيمنة على دوائر متزايدة من دوائر الحياة الاجتماعية، فقد ساهمت كتابات هيغل، كما ساهمت كتابات غيره من أقطاب الفلسفة القارية، إلى تهيئة النفوس والعقول لتقبل فكرة الدولة الفاشية التي سيطرت على مساحة واسعة من القارة الأوربية خلال النصف الأول من القرن العشرين.

---

١ – هيغل، فلسفة الحق، ص ١٥٦

Hegel, Philosophy of Right, Franz. TM. Knox) Oxford University Press. ١٩٦٧).

إشكالية الحرية بين التفلت والتسلط

تمكنت المدرسة القارية من تخليص مفهوم الحرية من معاني الانفلات والعبثية الذي اقترن بالمفهوم البريطاني للحرية، من خلال إعطائها محتوى أخلاقياً إيجابياً، لكنها في الوقت نفسه قيدت هذا المفهوم بالدولة، وبالتالي مهدت الطريق أمام النخب الحاكمة لاستخدام سلطة الدولة لفرض مجموعة من القيم والتصورات على المجتمع، لتتيح بذلك الفرصة أمام الدولة للتسلط والهيمنة باسم الحرية وتحرير الإنسان.

ذلك أن المفاهيم التي طورتها المدرسة القارية قابلة للتفسير – وتم تفسيرها فعلاً – بطريقة تؤدي إلى تبرير الهيمنة والتسلط. بل نجد عبارات واضحة في كتابات رواد المفهوم الأخلاقي للحرية تدعو إلى استخدام القوة لفرض الإرادة المشتركة للمجتمع: «يحق للمجتمع السياسي فرض الإرادة المشتركة على كل من يرفض اتباعها، وهذا يعني أن البعض سيرغم على اختيار الحرية».[1]

فرض الحرية على أفراد المجتمع يمكن أن يفهم على أنه إرغام للعناصر المنحرفة في المجتمع على اتباع القانون، وبالتالي التحرر من النزوات والمصالح الضيقة. لكنه يمكن أن يفسر على أنه دعوة إلى إلزام الأقلية الدينية والسياسية بخيارات وتصورات الأغلبية، أو فرض الرؤية الكلية للنخب الحاكمة على جمهور الناس باستخدام سلطة الدولة ومؤسساتها.

١- روسو، العقد الاجتماعي، ص ٦٤.

وهذا يجعل مفهوم الحرية القاري غير مناسب في المجتمعات التعددية المركبة التي تجاوز الأشكال التنظيمية البسيطة المرتبطة بالمجتمعات القبلية أو الزراعية.

هذه المفارقة بين النزوع إلى التحرر من سيطرة الآخر والرغبة في توظيف القوة الناجمة عن تحرير الذات من الهيمنة لفرض إرادة الذات على الآخر هي جوهر إشكالية الحرية في الفكر والحضارة الغربية الحديثة. المفارقة ليست مفارقة نظرية صرفة، والإشكالية ليست إشكالية فلسفية وحسب، بل نجد تجليات ازدواجية مفهوم الحرية في الحركة التاريخية للمجتمعات الغربية، الحديثة أولاً، ثم المجتمعات غير الغربية التي تبنت النموذج الغربي.

تبدو المفارقة العملية لإشكالية الحرية بدءاً في تزامن المد الاستعماري الغربي مع حركات التحرر الغربية التي قضت على الأنظمة الملكية المستبدة. وشكل التنوع في مفاهيم الحرية أرضية نظرية استخدمت بذكاء لتبرير التناقض بين الدعوة إلى تحرير المجتمعات الغربية من هيمنة النخب الإقطاعية والملكية من جهة، والدعوة إلى فرض هيمنة المجتمعات الحرة على شعوب أخرى خارج أراضيها. وتمكن المنظرون الداعون إلى هيمنة الغرب من توظيف حشد كبير من المفاهيم الثانوية لتعمية التناقضات وتغطية التسلط مثل مفاهيم «المصلحة القومية» و«الأمن القومي» و«المجتمعات الحضارية» و«الرسالة الحضارية» و«القانون الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» فقد حصر مفهوم «الدولة القومية» ومفهوم «العقد الاجتماعي» المسؤولية الأخلاقية ضمن

المجتمع السياسي، وأباح مفهوم «القانون الطبيعي» الهوبزي استخدام القوة المجردة من الالتزام الأخلاقي والقانوني المدني تجاه المجتمعات السياسية المغايرة. كما سمح مفهوم «تطوير المجتمعات المتخلفة» و«المصلحة القومية» لحركة التوسع الاستعماري بحجة نقل الحياة الحضارية من المجتمعات الغربية إلى المجتمعات الأخرى.

وتبدو مفارقة التحرر الغربي (الليبرالية) أكثر وضوحاً في المجتمعات النامية. فقد أدت حركات التحرر في هذه المجتمعات إلى بروز الدول النامية الحديثة التي ألغت، أو كادت، كل مساحات الحرية في المجتمع المدني، وحولت المجتمعات النامية إلى مؤسسة مركزية تتحكم في كل مؤسسات المجتمع وتلحقها بجهاز الدولة.

الحرية صنو القوة

المفارقة بين خطاب الحرية والنزوع الاستعماري التسلطي خارج حدود المجتمع السياسي الغربي دفع واحداً من أكثر المفكرين الغربيين تأثيراً في الفكر بعد الحداثي إلى الثورة على الفلسفة الغربية الحداثية ووصفها بالنفاق والازدواجية، ليصبح اليوم أبرز رموز الفلسفة بعد الحداثية. يرفض نيتشه في كتاباته دعوى الفكر والفلسفة الغربيين الحديثين أنهما يهدفان إلى البحث عن الحقيقة، ويرى أن الإرادة الحقيقية للفكر الغربي ليست إرادة الحق بل إرادة القوة. وبالتالي يجعل نيتشه مبدأ القوة المبدأ الحاكم للفكر والفعل.[1]

١- فر يدريك نيتشه، تجاوز الخير والشر، ص ٩.

Friedrich Nietzsche. Beyond Good and Evil. Trans. Walter Kaufmanns. (NY: Random House, ١٩٦٦)

يرى نيتشه في الفلسفة الحديثة ازدواجية لأنها تخفي النزعة الحقيقية للخطاب الفلسفي بادعائها أن هدفها الأول البحث عن الحقيقة. فالهدف الحقيقي للفلسفة والفلاسفة، كما يؤكد نيتشه، بناء رؤية محددة للعالم تتوافق مع النزعات الذاتية لأصحابها، ثم العمل لإعادة تشكيل العالم وفق هذه الرؤية. وبالتالي فإن الهيمنة وإرادة الهيمنة هما الباعث الأساسي للتفكير الفلسفي، كما يرى نيتشه.[١] ويشير نيتشه إلى أن أكثر دعاة الحرية والديمقراطية في أوربا، الشعب البريطاني والجاليات اليهودية، هما أكثر الشعوب رغبة في الهيمنة وتوسيع دائرة سيطرتهم على الشعوب الأخرى[٢].

ينتهي نيتشه في تحليله للفكر الغربي والمجتمع الغربي الحديث إلى اعتماد مبدأ «إرادة القوة» مبدأ تأسيسياً، يفسر من خلاله الحضارة الغربية – بل التاريخ الإنساني برمته. لذلك يعتمد نيتشه مفهوم «إرادة القوة» لتفسير حركات التحرر الأوربية والنظام الديمقراطي الناشط في العالم الغربي. ويستنتج نيتشه أن الممارسة الديمقراطية والحريات العامة التي ينادي بها الغرب لم تكن في يوم من الأيام هدفاً بحد ذاتها، بل عرضاً لتنامي إرادة القوة في أوربا. فالهدف الأول لجهود الأفراد والجماعات في المجتمعات الأوربية الهيمنة والسيطرة وفرض الذات على الآخر. والقبول بالحوار وبالحلول والمواقف الوسطية وفق آليات القرار الديمقراطي يعكس في جوهره عجز أي من القوة السياسية المتنافسة على السيطرة وإخضاع الآخر من

١- المصدر السابق، ص ١٠٤.

٢- المصدر نفسه، ص ١٨٧-١٨٨.

خلال الفرض الكامل للذات. وبالتالي فإنّ التنازلات التي يقدمها الخصوم السياسيون والتي تنعكس في الممارسة الديمقراطية ناجمة عن تكافؤ القوة، وانتشارها في مختلف أجزاء المجتمعات الغربية الحديثة، وعدم انحصارها في فئة واحدة مهيمنة.

من الواضح أن محاولة نيتشه اختزال الحياة الحديثة إلى ممارسات يمكن أن تفهم باعتماد مبدأ «إرادة القوة» لا يعكس بالكامل الأبعاد النظرية والأخلاقية التي تحرك المجتمع الحديث. بيد أن تسليط نيتشه الضوء على مبدأ القوة يسمح لنا بفهم العديد من المفارقات والتناقضات التي لا يمكن فهمها باعتماد المنظور الإنساني الأخلاقي التحرري الذي تؤكده معظم الفلسفات الحديثة.

وبالتأكيد فإن تحليل نيتشه يبرز بعداً غائباً في الحياة الحديثة المنبثقة عن التجربة الأوربية الضاربة جذورها بعيداً في التاريخ القروسطي الأوربي. فالحياة الديمقراطية ليست نظرية ورؤية أخلاقية أو وجودية فحسب، بل هي بنية اجتماعية وحالة نفسية تنعكس في سلوك أفراد المجتمع الحر وممارساته العامة.

تداخل خطاب الحرية والهيمنة في ممارسات الدولة الحديثة

يبدو جلياً لدى استعراضنا السريع لجوانب من مفهوم الحرية في الفكر الحداثي ارتباط هذا المفهوم بالمنظومة الفكرية التي تشكل سياق عمله واستخدامه من جهة، وبالبنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع. ووجدنا

أنه على الرغم من النزعة التحررية (الليبرالية) الواضحة في الخطاب الحداثي، فإن النتائج العملية المترتبة عن هذا الخطاب لا تؤدي بالضرورة إلى تحرير الإنسان، بوصفه إنساناً، بل غالباً ما تؤدي إلى تحرير الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع سياسي محدد. لقد مكن مفهوم الدولة القومية القيادات السياسية والنخب الحاكمة من توظيف هذا المفهوم لتقليص دائرة الحقوق والحريات ليقتصر على المجتمع السياسي للدولة القومية، وتحرير القيادات السياسية للدولة القومية من الالتزام بمبادئ الحق والعدل والمساواة خارج دائرة المجتمع السياسي الحديث. فنحن نجد، مثلاً، أن المبدأ الحاكم في التعامل بين الدول القومية هو مبدأ «المصلحة القومية» لا مبدأ «الحق» أو «المساواة» أو غيرها من المبادئ المعتمدة في الخطاب السياسي الليبرالي. فالدول المتقدمة صناعياً وعسكرياً تجيز لنفسها الهيمنة على الدول النامية واستغلال ثرواتها بحجة تحقيق «المصلحة القومية» أو «الأمن القومي». كذلك شكل مفهوم «العنصر المتفوق» أساساً لتجريد «السود» في الولايات المتحدة الأمريكية من حقوقهم المدنية قرابة قرنين من الزمان، على الرغم من تأكيد الخطاب السياسي الأمريكي طوال تلك الفترة على حرية الإنسان. ولم يتمكن الأفارقة الأمريكيون من تحصيل بعض حقوقهم المدنية إلا بعد تحولهم إلى قوة سياسية مؤثرة وتحرير إرادتهم من نوازع الضعف والعبودية، ورفضهم الهيمنة العنصرية.

لقد أدى تداخل خطاب الحرية والهيمنة، ونزوع الدولة الحديثة إلى حصر ممارسة الحرية ضمن إطارها السياسي إلى معاناة شديدة طوال القرنين الماضيين، نتيجة المد الاستعماري الذي حوّل أقطار العالم إلى مناطق نفوذ للدول الأوربية الحديثة، ونتيجة حربين عالميتين اصطدمت خلالهما الشعوب الغربية، وخلفتا قرابة مائة مليون قتيل.

يرى العديد من الباحثين الغربيين أنّ الحرب العالمية الثانية شكلت صداماً ميدانياً لمفهومي الحرية الإنجليزي الهوبزي والألماني الهيغلي، الحرية بوصفها تحريراً للفرد من تسلط المجتمع، والحرية باعتبارها التزام الفرد بالمبادئ والقيم التي تحرره من النزوات والعبث. ويرون كذلك أن انتصار المعسكر الإنجليزي على المعسكر الألماني مثل في حقيقة الأمر انتصار المفهوم الهوبزي على المفهوم القاري.

وبعيداً عن الدعاوى الكبرى التي يحملها الادعاء السابق، ثمة حقيقة واضحة: أدت الحرب إلى انتصار النظام السياسي البريطاني- الأمريكي الذي يصر على تحرير مؤسسات المجتمع المدني (الأسرة، الجماعات الدينية، المؤسسات الاقتصادية، النقابات المهنية، إلخ..) من هيمنة الدولة على النموذج الفاشي- النازي الذي يعطي الدولة الحق في الهيمنة على كافة مؤسسات المجتمع. بيد أنه من الخطأ تحميل مفهوم الحرية، بوصفها رديفاً لالتزام الفرد بالواجب، مسؤولية هذه الهزيمة. فالتحليل الدقيق للنظامين الفاشي والنازي يظهر أن المشكلة الحقيقية لهذين النظامين تنبع

من استبداد الحزب الحاكم وتحويل رؤية الحزب وعقيدته إلى حقيقة كلية لا تقبل المناقشة والنقد. ومن ثم استخدام أجهزة الدولة لإسكات الصوت المعارض وإضعاف الكيانات الاجتماعية والسياسية المغايرة، أو إلغائها كلياً. وبعبارة أدق، تكمن المشكلة في السياق النظري الذي يشكل الرؤية الكلية المعتمدة لاستيعاب المفهوم وربطه بغيره من المفاهيم الأساسية، كما يكمن في النموذج العملي الذي اعتمد لتحويل المفهوم من فكرة مجردة إلى بنية اجتماعية وممارسة سياسية.

النموذج الحداثي للحرية

بناءً على السابق يمكن القول إنّ إشكالية مفهوم الحرية في الفكر الحداثي الغربي ناجمة أساساً عن تحليل المفهوم على المستوى النظري، وإغفال المؤثرات العملية التي تحكم هذا المفهوم. وبالتالي فإنّ تجاوز إشكالية الحرية الحداثية وحل لغزها يتطلب الانتقال بالتحليل من مستوى النظرية إلى مستوى النموذج.

برز الغرب الحديث إلى الوجود على أنقاض النظام الإقطاعي الذي هيمن على أوربا على مدى حقب من الزمن، منذ منتصف العشرية الميلادية الأولى إلى منتصف العشرية الثانية. ورافق بروزه تنامي القدرات العلمية والمالية للقطاعات الاجتماعية التي هيمن عليها الإقطاعيون. وتمكنت القطاعات الاجتماعية المسحوقة عبر ثورات وانتفاضات وحروب أهلية من

المطالبة بحقوقها السياسية. وبقيت المطالبة عبر تاريخ الغرب الحديث المدخل الوحيد للتحرر والمشاركة في الحقوق. الحقوق في النموذج الغربي لا تمنح للأفراد والجماعات وفق الخطاب النظري الحداثي الذي يؤكد على تساوي الناس في الحقوق والواجبات العامة، بل تؤخذ نتيجة لمطالبة حثيثة وأكيدة يحشد خلالها المطالبون جموعهم، ويظهروا إصرارهم على المعنى حتى تحقيق مطالبهم، وتتزايد جموعهم وتنمو قواهم إلى المستوى الذي يرغم النظام على تعديل بنيته أو ممارساته لاستيعاب المطالب الجديدة. لذلك فإنّ التمتع بالحقوق المعلنة يتبع آلية: «المطالبة – بناء القوة – توازن القوى». آلية المطالبة هذه أساسية لفهم تطور المجتمعات الغربية من المرحلة الإقطاعية – عبر سلسلة من المطالبات – إلى المرحلة الراهنة.

وعلى الرغم من إمكان اعتماد آلية المطالبة لفهم مجمل التغيرات في المجتمعات الغربية، فإننا نكتفي بمثالين: الحركة العمالية وحركة الحقوق المدنية.

تركز مفهوم الحرية في القرن الماضي حول حرية التصرف بالممتلكات الخاصة، وهو المفهوم الذي طوره ودافع عنه مفكرو عصر الأنوار للحيلولة دون الأنظمة الملكية والتحكم بالممتلكات الخاصة للأفراد. ولم يلبث أن وظف مبدأ حق الأفراد بالتصرف بممتلكاتهم للدفاع عن حق أصحاب رأس المال التصرف بمؤسساتهم التجارية والصناعية دون اعتبار لمصالح العمال. واستخدمت الدولة للحيلولة بين العمال والدخول في تفاوض جماعي لضمان حقوقهم المالية.

بيد أن تزايد القوى السياسية للفئات العاملة، عبر تأسيس نقاباتهم للمطالبة بحقوقهم، وتزايد الدعم العمالي والشعبي لمطالب النقابات العمالية، أدى إلى تراجع المؤسسات الرسمية عن موقفها الرافض للتفاوض الجماعي، وعدلت القوانين لتسمح للنقابات بالتفاوض مع أصحاب العمل نيابة عن أعضائها، وأدى هذا التغيير إلى تحسين الظروف المعيشية للطبقة العاملة.

وبالمثل لم يتمكن الأفارقة الأمريكيون من رفع الكثير من القوانين المجحفة بحقهم إلا من خلال المطالبة بحقوقهم، وتنظيم أنفسهم ضمن حركة حقوق الإنسان، وذلك بعد مضي قرن من الزمان على إلغاء الرق في الولايات المتحدة الأمريكية، وقرنين من الزمان على إعلان وثيقة الاستقلال واعتماد الدستور الأمريكي اللذين أكدا تساوي الناس في الحقوق والواجبات. وأظهرت التجربة ثانية أنّ الحقوق والحريات لا تتحصل عبر خطاب فكري مجرد، بل تتطلب فعلاً عملياً، وتتوقف على آلية المطالبة وبناء القوى وتوازن القوى.

تداعيات التجربة الغربية على تطوير مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي

أشرنا سابقاً إلى اختزال مفهوم الحرية من الخطاب الإسلامي التاريخي بحرية الإرادة، وعدم ربط هذا المفهوم بالدولة. هذا يعني أن ثمة حاجة إلى تطوير مفهوم الحرية في سياقه السياسي، نظراً لبروز الدولة الحداثية

في المجتمعات المسلمة اليوم وهيمنتها الكاملة على القرارات الجماعية والمجتمعية.

الفكر الإسلامي المعاصر لديه فرصة ذهبية اليوم للتعاطي مع مفهوم الحرية تعاطياً يسمح بتجاوز المفارقات الأساسية بين المفهوم وممارساته في المجتمع الحداثي. إمكانية التجاوز هذه مرتبطة بقدرة الفكر الإسلامي المعاصر على فهم أثر السياق التاريخي والمنظومة الثقافية على تشكيل الفكرة، ومن ثم تحويلها إلى مؤسسات اجتماعية فاعلة من جهة، وعلى قدرته على تحليل البنية الاجتماعية والسياسية الفعلية، واقتراح بدائل عملية يمكن أن تضعف أثر المفاهيم الحصرية، مثل مفهوم «الدولة القومية» أو «التفوق العنصري» أو «التفوق الديني».



الفصل السادس

الإسلام والعلمانية



العلمانية مفهوم شغل موقعاً مركزياً في الفكر والحياة في المجتمعات الغربية منذ القرن الميلادي الخامس عشر، وفي المجتمعات الإسلامية خلال القرن العشرين. وعلى الرغم من تأثيره الكبير في مجريات الحياة السياسية والثقافية في البلدان الإسلامية، فإن النقاش حوله غالباً ما ينحو منحىً عاطفياً انفعالياً، بين مؤيد يرى أن العلمانية هي الطريق إلى تقدم المجتمعات المسلمة كما كانت الطريق إلى تقدم المجتمعات الغربية من جهة، ورافض مستنكر من جهة أخرى، يصر على أن العلمانية مفهوم غريب عن عقل المسلم وعن تراثه وقيمه، وأن أي جهد يهدف إلى الفصل بين الممارسة السياسية والممارسة الدينية قمين بزعزعة القيم الاجتماعية وحرمان الأغلبية المسلمة في العالم الإسلامي من حرية ممارسة قيمها وعقائدها الدينية.

يدور الجدل اليوم حول طبيعة العلمانية وموقعها في المنظومة السياسية الديمقراطية التي تسعى الثورات العربية إلى تحقيقها. وعلى الرغم من أن مبدأ العلمانية تطور في أوربا الغربية لفصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية الكنسية، وتحرير الفكر الديني من التحكم السياسي، فإن العلمانية التي عرفتها المجتمعات العربية انبثقت عن التفسير الماركسي للوظيفة الاجتماعية للدين، والذي اعتبر الدين قوة سلبية في المجتمع يجب الخلاص منها. وانبثق الفهم الاجتماعي للعلمانية من التجربة التاريخية التي مثلها مصطفى أتاتورك وتياره العلماني في تركيا، كما انبثق من التجربة العلمانية

العربية التي استخدمت الدولة لفرض رؤية حداثية على المجتمع العربي وحاربت الأصوات المغايرة التي أرادت أن تربط المستقبل العربي بالإرث التاريخي للمجتمعات الإسلامية.

ولقد أعادت التطورات الأخيرة في البلدان العربية وظهور القوى الإسلامية الراغبة بإعادة تعريف الفضاء السياسي وربطه من جديد بالقيم الإسلامية الحوار حول معنى العلمانية، وهل العلمانية ترتبط بالقواعد الإجرائية للمجتمع أم أنها محتوى ثقافي يرتبط بأسلوب حياة معين. ونسعى في هذا الفصل لإلقاء الضوء على العلمانية كفكرة ومفهوم، ونلقي الضوء على العلاقة بين الدولة والدين في الوعي والتجربة الإسلامية التاريخية.

العلمانية في الخبرة التاريخية الغربية

يرتبط بروز الفكر العلماني الذي تبناه مفكرو عصر الأنوار بإدراك المفكر الغربي الحاجة إلى الفصل بين المؤسستين الدينية والسياسية لتحقيق السلام الداخلي، وتطوير مجتمع سياسي متعدد الأديان يسمح بتقويم الأفراد بناءً على إنجازاتهم الفردية ومساهماتهم في تطوير المجتمع السياسي، بدلاً من التعويل على انتماءاتهم الدينية لهذا الغرض. اقتنع قادة المجتمع الغربي ومفكروه أن لا طريق لإحلال السلام بين الفرق الدينية المتصارعة ما لم يقبل الجميع الاحتكام إلى عدد من المبادئ السياسية المشتركة التي تسمح بإحقاق الحقوق وتوفير العدل وتحول بين سيطرة فرقة دينية محددة على

السلطة، ومن ثم استخدامها لفرض رؤية ضيقة على الجميع. وهكذا لاقت فكرة الدولة العلمانية قبولاً واسعاً في المجتمعات الغربية الناهضة بدءاً من القرن الخامس عشر الميلادي.

ترافق ظهور الدولة العلمانية مع اتساع شعبية حركة الإصلاح الديني في أوربا. فقد أدت الحركة التي قادها مارتن لوثر في ألمانيا وجون كالفن في سويسرا إلى انقسام المجتمع الأوروبي على نفسه. ولم تلبث الخلافات الدينية بين الكنيسة الرومية والكنائس المنشقة (البروتستانتية) أن أدت إلى حروب دامية راح ضحيتها الآلاف المؤلفة، واستمر بعضها زهاء قرن، لعل أشهرها حرب المئة عام. ولأن الحروب نجمت عن انحياز بعض الدول إلى الكنيسة الرومية وانحياز دول أخرى إلى الكنائس المنشقة، فقد جاء الحل من خلال الدعوات إلى فصل مؤسسة الدولة عن مؤسسة الكنيسة، ورفض استخدام الدولة لتغليب دين على آخر، أو فرض عقيدة وتفسير ديني على المجتمع المدني. وأطلق عن الدولة الجديدة المستقلة عن الكنيسة بالدولة العلمانية.

لم يكن المقصود بفصل الدولة عن الكنيسة في التجربة الأوربية الفصل بين المبادئ السياسية والقيم الدينية، بل شكلت القيم الدينية في التجربة الغربية الحديثة الأساس الذي قامت عليه الدولة الحداثية، من الناحية النظرية على أقل تقدير. فقد استمر إخضاع الفعل السياسي للقيم الدينية، واستمرت قيم العدل والمساواة والصدق في التعامل قيماً حاكمة على الفعل السياسي. كذلك

استمر تحكيم قيم الأمانة والاستقامة والوفاء والحياة الأسرية في عملية تقويم استحقاق القيادة السياسية لتولي المناصب الرسمية. فلا يزال صدق المرشح ووفاؤه الزوجي واستقامته الأخلاقية والتزامه بأسرته شروطاً أساسية لنجاح المرشح لمنصب سياسي هام. ولا زالت الفضائح الجنسية ومعاقرة الخمر والمخدرات، أو فشل رجل السياسة في الحفاظ على حياته الأسرية أسباباً كافية لإفشال الحملة الإنتخابية للمرشح.

برزت الدولة العلمانية إذن لتحرير المجتمع من سيطرة الكنيسة، والحيلولة دون تحكم رجال الدين المسيحيين بالقرار السياسي، أو استخدام الدولة لفرض تفسير ديني ضيق على أفراد المجتمع، أو فرض دين ما على مجتمع متعدد الأديان. ولم يؤد ظهور العلمانية في الغرب إلى محاربة المؤسسة الكنسية أو الدينية، بل أدى إلى حمايتها من تسلط الدولة الحديثة ذات الصلاحيات الاجتماعية الواسعة، والحيلولة دون استصدار قوانين تحد من حرية الأديان. فالكنيسة الإنكليزية (الإنكليكانية) تحظى برعاية الدولة البريطانية التي توفر لها الحماية، والمال اللازم للقيام بعملها، وتحمل الملكة (أو الملك) لقب راعية الكنيسة الإنكليزية. كذلك ينص الدستور الأمريكي على حماية الدولة للحريات الدينية، ويؤكد «أن الدولة لا تملك حق تنظيم الحياة الدينية، أو منع المواطنين من ممارسة أديانهم.»

ترتبط العلمنة الغربية أصلاً بالتعددية الدينية التي طرأت على المجتمع الغربي مع بداية عصر النهضة، وبالمبادئ السياسية الضرورية للحيلولة

دون تحول الدول الحديثة إلى وسيلة في يد أقليات أو أغلبيات دينية تستخدمها لفرض عقائدها وتصوراتها على المجتمع المدني. وهذا المعنى هو المعنى الذي لا زال مستمراً في معظم دول الغرب. بيد أن ثمة نزعة مرتبطة بالفكر الغربي والحياة الغربية ترى في الدين عائقاً يحول بين المجتمع والتقدم الحضاري، والتي تجد من ينافح عنها، ويعمل على محاربة القيم والعقائد الدينية. ولعل أبرز الممثلين لهذا الاتجاه هما المفكران الألمانيان فريدريك نيتشه الذي أسست فلسفته لفكر ما بعد الحداثة، وكارل ماركس الذي كرست فلسفته المنظومة السوفياتية التي استمرت زهاء قرن في روسيا وأوربا الشرقية.

حمل نيتشه في كتاباته على الديانة المسيحية حملة شعواء، واتهمها بإضعاف الروح الأوربية الحداثية بتأكيدها على قيم المساواة، ودعوتها إلى مساعدة الفقراء والمعوقين. ذلك أن نيتشه الذي يتبنى رؤية كلية تؤكد على طبقية المجتمع الإنساني، وتدافع عن مبدأ البقاء للأصلح من خلال عملية انتقاء طبيعي يتحكم من خلالها القوي بالضعيف، ويتم عبرها المحافظة على الصحيح والتخلص من المعتل. وأكد نيتشه في فلسفته أن تقدم الإنسانية وارتقاءها لا يمكن أن يتم إلا من خلال القضاء على الفكر الديني، واستبدال معايير الخير والشر، بمعيار القوة، القيمة الوحيدة التي يجب أن تحكم السلوك الأخلاقي.[1]

١- فريدريك نيتشه، ما بعد الخير والشر:
.n.p.(١٩٦٦ .Friedrick Nietzche. Beyond Good and Evil) New York: Vintage Books

وبالمثل اعتبر ماركس أن الدين أفيون الشعوب، والسبب الرئيسي في عدم ثورة الفقير في وجه التفاوت الطبقي واستغلال أصحاب النقوذ والثروة. وأكد ماركس أن الثورة البرجوازية أنجزت جزءاً من عملية العلمنة وذلك بفصل الدين عن الدولة، في حين أبقت الدين حراً لتوجيه المجتمع المدني. لذلك دعى ماركس إلى علمنة المجتمع المدني نفسه، وجعل هذه مهمة الدولة الشيوعية. ففي منشورة أصدرها تحت عنوان (المسألة اليهودية) كتب ماركس مبيناً: «تفكيك الإنسان إلى يهودي ومواطن، وبروتستانتي ومواطن، ورجل دين ومواطن، ليس أكذوبة موجهة إلى مبدأ المواطنة، أو حيلة للهروب من هدف التحرر السياسي، فهو تحرر سياسي بكل معنى الكلمة، وهو الطريقة الصحيحة للوصول إلى حرية سياسية. وبطبيعة الحال عندما يصبح ممكناً توليد الدولة السياسية باستخدام العنف من المجتمع المدني، وعندما يسلك الناس طريق التحرر السياسي سعياً للوصول إلى حرية سياسية حقيقية، عندها يصبح من واجب الدولة إلغاء الدين وتدميره. ولكن يجب أن يترافق هذا مع الجهد الرامي إلى إلغاء الملكية الخاصة كلياً عبر المصادرة أو الضرائب المتصاعدة.»[1]

لاشك أن فصل الدولة عن الكنيسة أدى في نهاية الأمر إلى التفاف الدولة حول المبدأ العلماني الغربي بتوظيف المبدأ نفسه في صراعها مع الجماعات

١- كارل ماركس، المسألة اليهودية، في كتابات ماركس وانجلز، تحرير روبرت تاكر:
Karl Marx. Marx-Angels Reader. edited Robert C. Tucker (New York: W.W. Norton. ١٩٧٨)، p.٢٨.

الدينية. ويبدو نجاح الدولة في توظيف مبدأ العلمانية لتوسيع دائرتها السلطوية، وفرض الرؤية المعيارية والثقافة الخاصة بالنخب الحاكمة، أوضح ما يكون في الدول العلمانية التي برزت في العالم الإسلامي. وكما يبدو نجاح الدولة هذا في التحركات الأخيرة في الدولة الفرنسية التي قامت عملياً بحرمان الطالبات المسلمات من حقهن في اختيار نوعية اللباس الذي يتماشى مع قيمهن ومعتقداتهن باسم حماية الإنجازات العلمانية.

العلمانية في تجربة المجتمعات الإسلامية الحديثة

اقتبست المجتمعات الإسلامية المعاصرة مفهوم العلمانية من المجتمع الغربي وقامت بتطبيقها بحماس منذ بدايات القرن الميلادي الماضي. فقد حرصت النخب المثقفة والحاكمة في بلاد المسلمين على إعادة تشكيل البنية الاجتماعية والمحتوى الثقافي وذلك باقتباس المؤسسات والممارسات الغربية واعتبار ذلك خطوة أساسية لتحديث المجتمعات المسلمة وتحقيق نهضتها السياسية والاقتصادية والثقافية. وتأثرت القوى السياسية في العالم الإسلامي بالنموذجين الليبرالي والشيوعي، وحاولت النخب السياسية بناء دول حديثة من خلال فرض المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية الخاصة بهذين النموذجين.

لم تعطِ النخب السياسية في العالم الإسلامي اهتماماً لأهمية الحوار والعمل المؤسسي، بل اعتمدت السلطة والقرارات المركزية وسيلة لفرض رؤاها ونقل

التجربة الغربية الحديثة إلى العالم الإسلامي. واستطاعت الدولة الحديثة في البلدان الإسلامية الهيمنة الكاملة على المجتمع المدني، واستخدمت أجهزتها الأمنية لإسكات الأصوات المعارضة التي اعتبرتها معيقة لتطبيق برامجها التنموية. ولم تمض عقود قليلة على تجربة الدولة المركزية المهيمنة على مقدرات المجتمع المدني حتى بدأت تداعيات الإسراف في استخدام السلطة لتحقيق الأهداف التنموية بالبروز إلى السطح. فمع غياب مؤسسات المجتمع المدني المستقلة، وحرمان الأفراد من أي حق بالمشاركة في البناء والتنمية خارج الأطر الرسمية، استشرى الفساد الإداري في معظم البلدان الإسلامية، وارتبط المبدأ العلماني في وعي الفرد المسلم بالدولة المستبدة، وبالفساد الإداري، وبمحاربة الدين والترويج للنزعات الإباحية. ووجدت قوى المعارضة لخطط التغريب وسياسات الاستلاب في الإسلام مصدراً روحياً ونفسياً، وحليفاً في الكفاح ضد الاستبداد والفساد. وتصدرت الحركات الإسلامية قوى المعارضة السياسية، ونهجت تارة نهجاً سياسياً مسالماً، وتولت تارة العمل العسكري مستخدمة السلاح لتغيير النظام.

لقد أدى الموقف المتصلب للدولة العلمانية العروبية، والطبيعة الشمولية لبنيتها السلطوية وسياساتها العامة، واستعدادها لاستخدام القوة والقهر لإسكات النقاد والخصوم، إلى ظهور حركات إسلامية تبيح لنفسها استخدام العنف لتحقيق الأهداف السياسية، والدعوة إلى استبدال الدولة العلمانية الشمولية، بدولة إسلامية شمولية، والدعوة إلى فرض الشريعة

الإسلامية على المجتمع كرد فعل على إصرار الدولة العلمانية على فرض القوانين التي تعكس إرادة النخبة الحاكمة على المجتمع. وتولد فكر سياسي إسلامي حديث يقابل المبدأ العلماني الداعي إلى فصل الدولة عن الكنيسة، والذي ترجم في المجتمع الإسلامي الذي لا يملك كنيسة إلى فصل الدولة عن الدين، بمبدأ سياسي آخر يقول بأن الإسلام لا يفرق بين الدين والسياسية.

الطرح الجديد في الأدبيات السياسية الإسلامية لطبيعة العلاقة بين السياسي والديني يدعونا إلى النظر في دلالات التأكيدات الإسلامية المتكررة بتداخل الإثنين. ما المقصود بهذا التداخل؟ وهل يعني هذا أن الحاكم أو النخبة الحاكمة تمتلك السلطة النهائية في تفسير النصوص، واختيار ما ترى بأنه يتوافق مع الشريعة؟ وهل يعني هذا أن مخالفة الحاكم هي مخالفة للدين وخروج عن الملة؟ وماذا عن غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، هل يتوجب عليهم اتباع الشريعة الإسلامية، أم يمكن لهم اتباع شرائعهم؟ وما هي ضوابط ذلك وحدوده؟ هذه وغيرها أسئلة تحتاج إلى إجابات واضحة ومحددة.

الديني والسياسي
في إطار الإسلام المرجعي وممارساته التاريخية

إشكالية العلاقة بين الديني والعلماني إشكالية حديثة، ترتبط مباشرة بالتجربة التاريخية للمجتمعات الغربية. رأينا سابقاً أن المبدأ العلماني مبدأ مرتبط بالجهود الرامية إلى وقف الاقتتال الديني بين الكنيسة

الرومية والكنائس المنشقة إبان بروز حركات الإصلاح الديني في الغرب، وبروز الحاجة إلى فصل المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية. لذلك فإن الذاكرة الجمعية للمجتمعات الغربية بخصوص العلمنة، والموقف الأساسي لغالب أفراد المجتمع الغربي من المبدأ العلماني، يتصفان بالإيجابية، في حين تتصف الذاكرة الجمعية للمجتمعات المسلمة بالسلبية، وكذلك يمكن نعت الموقف العام للمسلمين من المبدأ العلماني بالسلبية. وكما أن الحديث عن الدولة العلمانية يعني عند الغربي الحديث عن الحريات الدينية وحق الأفراد بممارسة أديانهم بعيداً عن تدخل الدولة، فإن العلمانية تعني لغالبية المسلمين تسلط الدولة وتحكمها بحريات الناس، بما في ذلك حرياتهم الدينية.

وإذا أردنا أن نحدد إشكالية العلاقة بين الديني والعلماني تحديداً أكثر دقة قلنا إن الإشكالية تتعلق بطبيعة الدولة الحداثية التي هيمنت على المجتمعات السياسية المسلمة في العصر الحديث. الدولة الحداثية دولة شمولية، تتمتع بصلاحيات واسعة في دوائر الحياة العامة، لا الدوائر السياسية والاقتصادية فحسب، بل الدوائر الثقافية والتعليمية والأسرية. فالدولة الحداثية تمتلك حق التدخل في طريقة تربية الأهل لأبنائهم، بل إنها تملك الحق اليوم في نزع الأبناء من أسرهم وإعطاء الحق في تربيتهم لأسرة أخرى. مثل هذا الصلاحيات الواسعة التي تمتلكها الدولة الحداثية ليس لها نظير في تاريخ المجتمعات الإسلامية.

تميزت الدولة في المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ بصلاحيتها المحدودة، والتي انحصرت في دوائر الأمن والدفاع، والتوسط بين القوى السياسية المحلية حال قيام نزاعات تعجز المؤسسات المحلية عن حلها والحيلولة دون تفاقمها. ومن ناحية أخرى تميز المجتمع المدني والمؤسسات الأهلية في التاريخ الإسلامي بحيويتها وحضورها المستمر، وقدرتها على تنظيم المجتمع بعيداً عن هيمنة الدولة. فقد ارتبطت تاريخياً وظائف التعليم وتنظيم المهن التجارية والمرافق العامة من مستشفيات ودور لإقامة الطلبة والمنح الدراسية والمستشفيات وغيرها من الخدمات بالمؤسسات الأهلية. ووفرت مؤسسة الوقف المصادر المالية للإنفاق على مؤسسات المجتمع تلك، وتوفير استقلال مالي عن مؤسسة الدولة. بل إن المجتمع المدني في التاريخ الإسلامي احتفظ بالسلطة التشريعية ولم يمنحها للدولة. فكانت القوانين المنظمة للحياة الاجتماعية والقضاء والسلطة التنفيذية مرتبطة بالمجتمع المدني. ولم تكن الدولة أو السلطان يملك حق تحديد الضرائب، بل حسمت مسائل الضرائب التي يمكن جبايتها شرعياً، بأحكام الزكاة والخراج التي حددتها الشريعة وطورها الفقهاء الذين استمدوا سلطتهم من المجتمع المدني لا الدولة.

ومن هنا أدى التحول المفاجئ من النموذج التاريخي إلى النموذج الحداثي إلى فقدان المجتمعات المسلمة الحديثة لخبراتها التاريخية، واعتمادها على مؤسسات تم تطويرها في رحم ثقافة ذات تجربة تاريخية متميزة. ولعل

هذا التغير المفاجئ، وسوء الفهم لطبيعة المؤسسات التاريخية، هو المسؤول عن ربط قيام الدولة بتطبيق الشريعة. فالمنطق الكامن وراء هذه الدعوات يقول بأن الدولة الغربية الحديثة تتميز بتطبيق القوانين الغربية، لذا وجب أن تطبق الدولة الإسلامية الشريعة الإسلامية. مثل هذه الدعوات وهذا المنطق دعوات متهافتة ومنطق مغلوط. فلم تكن الدولة المركزية (أو بتعبير أدق مؤسسة الخلافة أو السلطان) هي التي تشرع للمجتمع، ولم ترتبط مهمة التقنين وإلزام المجتمعات المحلية بقوانين مركزية بها، بل بقيت مهمة تبني القانون مرتبطة بالخيارات المحلية. فاستقل أصحاب الديانات المختلفة بتقنين شرائعهم الخاصة بهم وتطبيقها. وتعددت المذاهب الفقهية واستقل كل منها بقضائه ومحاكمه، لينقسم المجتمع الإسلامي إلى عدد من المجتمعات القانونية.

لذلك كان من الخطل ربط الشريعة الإسلامية التي تطورت وهي تسعى للحيلولة دون توسع سلطة الدولة المركزية، بالدولة الحداثية ذات الصلاحيات الواسعة التي تخولها التقنين للمجتمع عبر مختلف دوائره. والمطلوب هو إعادة النظر بصلاحيات الدولة، وعلاقتها بالقوانين ومؤسسات المجتمع. كما يلزم أيضاً النظر من جديد في العلاقة بين القانون والمؤسسات الاجتماعية، وآليات سن التشريعات وإلزام المجتمع المدني بها في زمان تتقارب فيه المسافات، وتتعدد مسارات الاتصال وقنوات الحوار والتبادل الثقافي والديني بين الشعوب والأمم.

لم تكن الدولة في التاريخ الإسلامي دولة دينية، بل تمتعت بصلاحيات سياسية، والتزمت حماية المصالح والحريات المدنية لكل المنضويين تحت لوائها سواء أكانوا مسلمين أم كتابيين أم أصحاب رسالات مغايرة. ومنذ تأسيس أول مجتمع سياسي في المدينة، حرص الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام على تأسيس الدولة وفق مبادئ تحترم التعددية الدينية، وتمنح أتباع الديانات الحق في تقرير أسلوب حياتهم، وقواعد سلوكهم، وترفض إرغام أي جماعة دينية أو ثقافية على الخضوع إلى الإملاءات الدينية والثقافية لجماعات دينية أخرى.[١] كذلك أعلن ميثاق المدينة الذي أقره رسول الله تساوي أبناء المدينة في الحقوق والواجبات العامة التي تتعلق بحفظ أمن المدينة وتحقيق مصالح أبنائها وتأكيد مبادئ العدل والإنصاف بينهم.[٢]

واستمر تعايش الجماعات الدينية والعقدية في سلام واحترام متبادل للحقوق والواجبات ضمن مجتمع تعددي، سمح لأبناء الديانات المختلفة بممارسة شعائرهم، واتباع أسلوب حياة يتناسب مع قيمهم ومعتقداتهم دون تدخل من دولة مركزية، بل إن الدولة العثمانية قامت بتقنين التعددية السياسية والإدارية والدينية ضمن النظام المللي الذي أعطى غير المسلمين استقلالية كبيرة على الأصعدة الثقافية والإدارية والتجارية والدينية.

١- انظر نص صحيفة المدينة في سيرة ابن هشام، القاهرة، دار الكنوز الأدبية، ص ٥٠١-٥٠٢.

٢- المصدر نفسه.

تتحول العلمانية الغربية اليوم بالتدريج إلى محتوى ثقافي تصر النخب الغربية على فرضه على الشعوب غير الأوربية، وتسعى جاهدة إلى تصدير ثقافاتها وممارساتها الثقافية إلى بلدان العالم. التحول الخطير في فرنسا نحو فرض محتوى ثقافي ومرجعية تصورية وقيمية على أتباع الديانات المختلفة، وبصورة خاصة مسلمي فرنسا، مؤشر جديد على أن العلمانية لم تعد مبدأ يهدف إلى تحرير الإنسان من الخضوع إلى الخيارات الثقافية والدينية للنخب الحاكمة، بل تحول إلى ثقافة حاكمة تسم كل مخالف بالإنحراف، وتستخدم الدولة والقانون لإخضاعه للثقافة المهيمنة. والجهود مستمرة في دول علمانية أخرى لاستخدام مبدأ العلمانية لإرغام المسلمين في الغرب للخضوع إلى الثقافة المهيمنة.

إن الخبرة التاريخية الإسلامية، رغم العديد من المثالب التي طبعتها، تظهر إمكانية تأسيس مجتمع تعددي قادر على تحرير الأفراد والجماعات الدينية والعرقية من تسلط الدولة والنخبة على الدوائر الخاصة بالمجتمع المدني. المطلوب اليوم من المثقف المسلم تقديم صياغة جديدة مستمدة من رؤية الإسلام الكلية وتجربته التاريخية الثرية، تسمح بقيام حضارة عالمية تعددية، يحترم فيها الخيارات الثقافية والقيمية للشعوب، وتحول دون تسلط ثقافة من الثقافات عبر أجهزة الدولة والسلطة، على ثقافات الشعوب والديانات الأخرى.

الفصل السابع

المرأة والمشاركة السياسية

ترتبط مشاركة المرأة في الحياة العامة وخوضها معترك العمل السياسي في العصور الحديثة بمشروع الأنوار الذي أعاد ترتيب الخريطة السياسية للمجتمعات الغربية وفق مبدأي الحرية والمساواة. وأدى التزام مفكري وناشطي حركة الأنوار إلى تطوير المؤسسات الديمقرطية الحديثة، وإلى إصلاح ثقافي وقانوني شمل فيما شمل الحياة السياسية وانتهى إلى توسيع دائرة المشاركة السياسية لتشمل فئات اجتماعية استبعدت تاريخياً عن العمل السياسي، ومنها المرأة. وتعود بدايات المشاركة السياسية للمرأة إلى مطلع القرن الميلادي الحالي، حيث أدت سلسلة من الإصلاحات القانونية إلى منحها حق الترشيح والانتخاب.

بيد أن مشاركة المرأة في الحياة العامة والعمل السياسي لم تبدأ في العصور الحديثة، بل يمكن استحضار نماذج مشرقة منها عند استعراض موقف المجتمع الإسلامي الأول من المرأة. فالسجل التاريخي لمجتمع المدينة حافل بأمثلة عديدة للموقف الإيجابي والرائد الذي وقفه رسول الله وصحبه الكرام من مشاركة المرأة في الحياة العامة. من تلك الأمثلة ما رواه مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله، قال: «طُلقت خالتي فأرادت أن تجذ نخلها -أي تقطع ثمار نخلها- فزجرها رجل أن تخرج فأتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: بلى فجذي نخلك فإنك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفاً».

ومن النساء اللاتي مارسن العمل السياسي وأثرن تأثيراً بالغاً في مجريات الأحداث عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها. تنقل لنا كتب الأخبار أنها واجهت الخليفة الثالث عثمان بن عفان عندما تردد في الاستجابة لوفد مصر المطالب بعزل أخيها محمد بن أبي بكر. فيروي ابن قتيبة في كتابه الإمامة والسياسة أن عائشة أرسلت إلى عثمان فقالت له: «قد تقدم إليك أصحاب رسول الله وسألوك عزل هذا الرجل -تريد محمد بن أبي بكر- فأبيت إلا واحدة، فهذا قد قتل منهم رجلاً فأنصفهم من عاملك». كذلك قادت عائشة المعارضة التي أنكرت شرعية بيعة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه باعتبار أن الذين نصبوا علياً خليفة هم قيادات المتمردين من الأمصار الذين حاصروا عثمان في داره، وانتهى حصارهم بمقتله رضي الله عنه.

نعم لم تمارس المرأة المسلمة الترشيح والانتخاب بمفهومه الحديث. بيد أن أحداً لا يستطيع إنكار أن المجتمع الإسلامي الأول لم يحل بين امرأة أرادت المشاركة في الحياة العامة. فنجدها تشارك في الصلوات والأعياد، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، بل تتصدى لقرارات الخليفة عند تعارضها مع مبادئ عامة. فيسجل لنا التاريخ قول عمر بن الخطاب عندما تصدت له امرأة في المسجد وقد أراد تحديد المهور: «أصابت امرأة وأخطأ عمر». بيد أن هذه الصورة المشرقة لمشاركة المرأة لم تلبث أن اختفت مع انتشار الدولة إلى أصقاع جديدة، وخضوع الفكر الإسلامي إلى ثقافات لا ترى للمرأة مساهمة خارج بيتها.

في تقديري إن الغباشة التي تحيط موضوع المشاركة السياسية للمرأة اليوم ناجمة عن واقعين متناقضين يعيشهما المسلم المعاصر:

١- واقع المرأة في العصور المتأخرة من التاريخ الإسلامي بعد أن تمكن المجتمع المسلم آنذاك من تحجيم دورها، وربط هذا التحجيم نظرياً بالتوجهات والقيم الإسلامية.

٢- التداعيات السلبية لخروج المرأة في المجتمعات الغربية إلى دائرة المشاركة العامة، وما استتبع ذلك من مظاهر تفكك الأسرة، واستخدام المرأة لأغراض الدعاية والإثارة الرخيصة.

بيد أنه من الخطل بناء موقف هام بالركون إلى تجارب مرتبطة بظروفها الخاصة. فإذا نظرنا إلى الاجتهادات الفقهية التراثية نجد أن كثيراً منها مرتبط بواقع اجتماعي خاص، أدى إلى تشويه شخصية المرأة، ودفع بعض الفقهاء إلى تقليص دائرة حرية تصرفها الشخصي بناء على دعوى قصور أهليتها. فأصر عديد من الفقهاء على ربط تصرف المرأة في نفسها ومالها بموافقة ولي من أب أو أخ أو عم، بحجة قصور خبرتها العملية وسهولة التغرير بها، متناسين أن هذا القصور عينه نتيجة لتقييد حرياتها الثابتة في مصادر التشريع.

ومن ناحية أخرى فإن رد التحلل الأخلاقي للمجتمع الغربي إلى مشاركة المرأة في الحياة العامة مجازفة يجب على المفكر المسلم الترفع عنها، لأنها

تقوم على مغالطة التسوية بين التساوق بين أمرين، وادعاء أن التساوق كاف لجعل أحد الأمرين سبباً للآخر، وهي مغالطة تمثلها عبارة:«حدث معه إذن حدث بسببه».

ينبغي إذن تجنب حسم قضية هامة، ذات تداعيات خطيرة على مستقبل الأمة، كقضية مشاركة المرأة السياسية انطلاقاً من ردود فعل للتجربة الغربية، أو ركوناً إلى آراء وممارسات تاريخية. والمطلوب تطوير رؤية تستند إلى قيم الأمة الثابتة الأصيلة، وتحقيق مبادئ الحق والعدل والمساواة، واحترام الكرامة الإنسانية التي أكدتها رسالة الإسلام. والانطلاق من رؤية إسلامية سيؤدي، في تقديري، إلى منح المرأة حقها الكامل في الترشيح والانتخاب.

حق المرأة في مصادر الإسلام المعيارية

السؤال الأساسي هنا: هل المشاركة السياسية حق مشروع للمرأة؟ فإذا ثبت الحق للفرد بقي موضوع استعداد الفرد لتحمل المخاطر المحيقة بممارسته حقه مسألة شخصية يجب أن تحسم من قبل صاحب الحق نفسه. لاريب عندي في أن القرآن الكريم، وهو كما تعلم المصدر الأول للقيم في المجتمع الإسلامي، قد حمّل المرأة، كما حمّل الرجل سواء بسواء، مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (التوبة: ٧١)

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى المجتمع عمل سياسي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا امتلك الفرد، مسلماً أكان أم مسلمة، حق المشاركة السياسية. لذلك فإننا نرى أن الأصل الشرعي تساوي الرجال والنساء في الحقوق والواجبات العامة، وأن التفاضل بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات يتعلق بالخاص منها لا العام، كالتفاضل في الحقوق والواجبات المتعلقة بالعلاقات الأسرية. وبالتالي فإن استثناء المرأة من حقها في المشاركة السياسية – وهو حق عام. يتطلب دليلاً شرعياً مناسباً. ومن هنا يبرز السؤال: ما هو المستند الشرعي لمعارضي المشاركة السياسية للمرأة؟

إن النظرة الفاحصة في المستند الشرعي لمعارضي مشاركة المرأة السياسية تظهر لنا أن هذا المستند يتحدد أساساً في آية وحديث. أما الآية فتنص على قوامة الرجل على المرأة: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤). والآية السابقة لا تصح مستنداً لمنع المرأة من تقلد منصب عام، لأنها وردت في معرض بيان الحقوق والواجبات المتعلقة بالعلاقات الأسرية. لذلك يلزم حصرها في هذه العلاقات ويمتنع تعميمها إلى العلاقات الاجتماعية. إذ يمتنع إطلاق حكم القوامة ليشمل قوامة كافة الرجال على كافة النساء، لأن ذلك يعني أن يعطى الجار حق القوامة على جارته، والبائع على زبونته. أما الحديث فقد ورد في سنن الترمذي والسنن الكبرى مرفوعاً أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال حين علم أن ابنة كسرى اختيرت خلفاً لأبيها في

قيادة الدولة: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» والحديث لا يصح اعتماده مستنداً لمنع المرأة من العمل السياسي لأن فيه شبهة التخصيص. فالحديث قيل في سياق التعليق على تقلد ابنة كسرى مقاليد الحكم بناء على نظام وراثي يحصر المشاركة السياسية في دائرة الأسرة الحاكمة. بينما يؤدي اعتماد نظام يقوم على المشاركة السياسية للمجتمع إلى مجموعة من الحيثيات تختلف كلياً عن الحيثيات المعتمدة في النظام الوراثي.

ولأن المستند الشرعي لمعارضي المشاركة السياسية للمرأة لا يكفي لإقامة الحجة، فإننا نراهم يوظفون معطيات عضوية ووظيفية لإظهار التفاضل الطبيعي بين الرجل والمرأة، وإثبات عدم صلاحية النساء لتولي مناصب قيادية في المجتمع. لذلك نجدهم يشددون على النزوع العاطفي للمرأة، وخضوعها لعوارض الحمل والرضاعة، والحيض والنفاس، وما يستلزم ذلك من انقطاع عن الحياة العامة، أو عجز عن ممارسة المهام الدينية. ونحن لا نختلف مع من يقول بوجود فروقات عضوية ووظيفية هامة بين الرجل والمرأة، لكننا نختلف مع من يريد أن يجعل هذه الفروقات مدخلاً لحرمان المرأة عموماً حق التقدم للقيادة السياسية، بل نرى أن يترك تقدير قدرة المرأة على ممارسات وظائف قيادية محددة إلى حكم الشورى، وإلى المقارنة بين الخبرة العملية والكفاءة الفعلية للمرشحين، رجالاً كانوا أو نساء. فإذا أثبتت الخبرة والتجربة أن امرأة بزت أقرانها في القدرات

القيادية واكتسبت ثقة الغالبية فليس لبشر أن يحرم مسلماً من أداء واجباته والمساهمة في خدمة أمته إلا بسلطان بينّ.

إن اختيار القيادة السياسية في نظام يقوم على الشورى والمشاركة السياسية يتم عبر استعراض القدرات العملية والخبرة الفعلية للمرشح إلى المنصب القيادي. ومن الطبيعي أن يتم اختيار رجل للمناصب السياسية في مجتمع يتمتع فيه الرجال بتفوق قيادي. لكن إثبات حق المشاركة السياسية للمرأة في هذا النظام يتيح المجال للمجتمع لاختيار امرأة بزت أقرانها من الرجال، وأثبتت التجربة العملية تفوقها على منافسيها، أو إبقاء القيادة العليا في جنس الرجال عند عجز النساء عن منافستهم. كذلك فإن تقييد مدة تولي المنصب القيادي يسمح باستبعاد من لم يثبت كفايته وجدارته، سواء أكان رجلاً أم امرأة.

المرأة بين المشاركة السياسية والمسؤولية الأسرية

هذا السؤال يمس جوهر القضية التي نحن بصددها. فجل المعارضين لمشاركة المرأة السياسية يركزون على أثر هذه المشاركة على مستقبل الأسرة، ويؤكدون على أن إقحامها ميدان السياسة يؤدي لا محالة إلى تفكيك الأسرة وضياع الجيل الناشئ. والتخوف هذا له ما يبرره في سياق التجربة الغربية. بيد أن إبقاء المرأة بعيداً عن موقع المسؤولية الاجتماعية والسياسية يقود إلى نتائج سلبية لا تقل خطورة على مستقبل الأمة وتماسك

المجتمع وحيويته. ذلك أن الفرد الذي لا يتحمل مسؤولية ما يجري في محيطه الاجتماعي والسياسي فرد غير مسؤول، وهو لذلك غير قادر على تربية أجيال تمتلك الشعور بالمسؤولية وتتصرف بطريقة مسؤولة. فإذا نظرنا إلى دور الأم في تنشئة أبنائها تبين لنا أن المتطلبات العائلية لا تقتصر على العناية باحتياجات الأفراد البدنية، من طعام وشراب ولباس ونظافة، بل تشمل أيضاً العناية النفسية بغرس روح التعاون والمسؤولية، والاهتمام بالمصلحة العامة. وهذا لا يتحقق إلا إذا اعتبرنا أن المرأة شريكة الرجل في تطوير الحياة الاجتماعية، وأنها مسؤولة مثله عن توجيه السياسة العامة وجهة صحيحة، والتصدي للفساد والانحراف.

ومن هنا تبرز أهمية إعداد المرأة للقيام بالأعباء السياسية. طبعاً لا يمكن للمرأة أن تكون قادرة على حمل المسؤولية السياسية ما لم يتم إعدادها تربوياً وتعليمياً وثقافياً. وهذا لا يعني بطبيعة الحال زج المرأة ودفعها إلى ممارسة العمل السياسي، بل التعامل معها على أساس أنها شريكة الرجل في تطوير الحياة الاجتماعية، وإتاحة الفرصة لها لتشارك في العملية الانتخابية. والظن الراجح هنا أن يدخل عدد محدود من النساء المعترك السياسي، كما هو واقع الحال في المجتمعات التي تتيح للمرأة حق المشاركة السياسية. لكن القرار بإعطاء المرأة حق الترشيح والانتخاب سيؤدي إلى تغيير جذري في موقف المجتمع منها، كما ستختلف نظرة المرأة الذاتية إلى دورها ومكانتها الاجتماعية، وسيقود ذلك إلى تطوير قدراتها على تربية أجيال حرة مسؤولة.

لقد قطعت المرأة العربية في مصر وسوريا وتونس والعراق شوطاً في المشاركة العامة رغم وجود العديد من العقبات الثقافية والقانونية. لكن التحدي الكبير لممارسة المرأة لوظيفتها الاجتماعية لا زال قائماً في المجتمعات الخليجية المحافظة التي لا زالت تمنع المرأة من ممارسة دور اجتماعي وسياسي. وسيكون من المصلحة العامة لهذه المجتمعات تسهيل دخول المرأة للحياة العامة، إذ إن دخول المرأة خضم العمل السياسي سيؤدي إلى دخول هموم المجتمع دائرة اهتماماتها، وسيرفع من آفاق مشاغلها، من مسائل الأزياء والتقليعات وأدوات الزينة إلى الاهتمام أيضاً بقضايا التعليم وتطوير القدرات الاجتماعية والتقانية والعمل الخيري والتطوعي، وسينعكس ذلك على طريقة تربية أولادها. ودخول المرأة الخليجية ميدان العمل السياسي سيكون من صالح الأمة إذا ما تم ذلك انطلاقاً من تصور الإسلام الكلي وقيمه الحنيفة، إذ يمكن حينئذ أن يتمخض عن هذه التجربة نموذج بديل عن النموذج الغربي نرجو أن يؤدي إلى ازدياد وعي الأمة برسالتها وتلاحمها الداخلي بدلاً من المضي في ممارسات من شأنها تفكيك الأسرة.

مشاركة المرأة بين خيار الذات وضغوط الآخر

بالإضافة إلى الاعتراضات السابقة التي تناقشناها في الفقرات السابقة يحاول البعض رفض مشاركة المرأة بحجة أن هذه المشاركة ستؤدي إلى تدمير الحياة الأسرية وتحلل أخلاقي ثقافي شبيه بما يحصل في المجتمعات

الغربية الرائدة في مجال تحرير المرأة. ويؤكد هؤلاء أن الضغوط التي تمارس على المجتمعات المحافظة من قبل الدول والمؤسسات الغربية مشبوهة ويجب مقاومتها ورفضها. ولا أستبعد أن يكون وراء التحرك الأخير للدفع بملف المرأة في دول عربية وإسلامية كالكويت والسعودية وأفغانستان ضغوط غربية، وأرجح أن مثل هذه الضغوط، إن وجدت، تهدف إلى دعم الاتجاه الذي يسعى إلى تقمص الثقافة الغربية بحذافيرها. من ناحيتي أتفهم جيداً لماذا يتخذ البعض موقفاً متحفظاً من تحرك يرى أنه يعكس رغبة غربية. فالتاريخ القريب للدول الغربية في المنطقة العربية لا يعكس موقفاً مؤيداً لتوسيع دائرة المشاركة السياسية. والدعم الغربي للإصلاح السياسي في أوربا الشرقية ليس له توجه مماثل في المنطقة العربية والإسلامية. وسواء أكانت الضغوط الغربية هذه حقيقة أم وهماً، فإن الموقف الصحيح يجب أن يستند إلى رؤية واضحة ونهج أصيل، ويبتعد ما أمكن عن ردود الفعل والمعارضة من أجل المعارضة.

إن الضغوط الخارجية يجب أن تدفع الغيورين على استقلال القرار وأصالة التوجه العربي إلى إعداد المرأة العربية الملتزمة بدينها وقيمها لممارسة دور إيجابي، بدلاً من الاستسلام إلى المخاوف ومضي في مقاومة تغيير لا يتعارض مع مبادئ إسلامية كلية، بل يخالف تقاليد ذات طبيعة تاريخية، ومن ثم الخضوع لظرف لم يحسب حسابه حال انهيار المقاومة وحدوث التغيير.

نعم ثمة مخاطر على الأسرة في خوض المرأة العمل العام. لكن إبعاد المرأة عن العمل العام ينطوي بدوره على مخاطر كما أوضحنا سابقاً. المخاطر في الحالة الأولى تتمثل بعجز المجتمع العربي عن توليد نموذجه الخاص والاستسلام إلى تيارات التحلل والتفكك الأسري. في حين ترتبط المخاطر في الحالة الأخرى في حصول ركود ثقافي وعلمي، وخضوع المجتمع إلى تأثيرات الثقافات النابضة المتجددة. وأنا أرى شخصياً أن المضي في إعداد المرأة العربية للعمل العام، بما فيه العمل السياسي، وتسليحها بقيم الإسلام العليا هو الطريق الأسلم في المدى البعيد.





الفصل الثامن

الصراع لتحقيق دولة القانون والمؤسسات: سوريا نموذجاً



الإصلاح مطلب يعكس خللاً في الكيان الاجتماعي الذي يتوجه إليه الجهد الإصلاحي، ويسعى إلى تجاوزه بغية الوصول إلى حالة أعلى وأفضل من الأداء. ولعل أصعب عمليات الإصلاح تلك التي تتوجه نحو المجتمع السياسي برمته، وتسعى إلى إحداث تغييرات بنيوية وقيمية تمس البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية.

لا تتعلق صعوبة الإصلاح في المجتمع السياسي - وأقصد بذلك المجتمع الذي يمتلك استقلالية في تحديد القوانين والسياسات الحاكمة لمؤسسات المجتمع - بتعدد القوى الاجتماعية والمؤسسات المجتمعية المؤثرة في حركة المجتمع والمحددة لوجهته، بل في التداخل العضوي لدوائر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، واعتماد (صلاح) كل منها على (صلاح) الدوائر الأخرى. وبالتالي فإن عملية الإصلاح عملية مركبة تحتاج من ناحية إلى رؤية واضحة وأهداف محددة، كما تحتاج من ناحية أخرى إلى تعاون وثيق ومستمر بين القوى الاجتماعية والفعاليات الاقتصادية ومؤسسات المجتمع المدني ومراكز صنع القرار السياسي.

ومن هنا فإن الحديث عن مشكلة الإصلاح في سوريا يتطلب منا بدءاً تحديد طبيعة الخلل في المجتمع السياسي السوري، كما يتطلب تحديد القوى الاجتماعية، وتحليل أولوياتها والمصالح التي تسعى إلى تحقيقها، ومن ثم البحث في الآليات أو المقاربات اللازمة لتحقيق المشروع الإصلاحي.

دواعي الإصلاح

الإصلاح مصطلح يشير إلى رغبة في استبدال حال اجتماعي قائم بحال أفضل منه، وبالتالي تحقيق أوضاع اجتماعية توفر لأبناء المجتمع حياة تتلاءم واحتياجاتهم النفسية والمادية. وتنبع الحاجة إلى الإصلاح من شعور أبناء المجتمع بعجز المؤسسات المجتمعية القائمة عن تحقيق عيش كريم. الإصلاح إذن حركة من حال أسوأ إلى حال أحسن، من حال يشوبه فساد أو سوء إدارة لمؤسسات الدولة، أو إجحاف في توزيع الثروة العامة، أو غياب فرص العمل المناسب المنبنية على كفاءة الأفراد، إلى حال يقل فيه الفساد وسوء الإدارة ويتحقق قدر أكبر من العدالة في التوزيع والتكافؤ في فرص العمل.

الإصلاح في سوريا مطلب قديم متجدد، يمكن تلمسه تاريخياً في الاحتجاجات المتكررة التي وسمت الأيام الأخيرة من الحكم العثماني، والتي دفع أبناء سوريا دماءً زكيةً ثمناً لها عبر نضالهم الدؤوب ضد المركزية الإدارية والنزعات القومية الطورانية والتعسف والاستبداد السياسي الذي استشرى في أواخر الدولة العثمانية، وانتهى بالثورة العربية تحت قيادة البيت الهاشمي. كما يمكن تلمسه في ثورة الريف ضد احتكار أبناء المدن للثروة، وحرمان القرى من مشاريع البناء وتوفير الكهرباء والماء والتعليم إبان الانقلاب الذي قاده حزب البعث عام 1963.

ترتبط مطالب الإصلاح التي بدأت قبل عقد من الزمن بعد استلام بشار الأسد للسلطة والتي تحولت إلى ثورة عارمة مع بداية الربيع العربي بجملة من الأوضاع التي تميز المرحلة الراهنة من تطور المجتمع السوري، لعل أكثرها وضوحاً تلك التي تتعلق بتقييد العمل السياسي خارج دائرة حزب البعث الحاكم أو أحزاب الجبهة القومية التي تخضع مباشرة إلى إملاءات حزب البعث. كما ترتبط دعوات الإصلاح بتقييد حرية الصحافة، واحتكار النشاط الإعلامي بالجرائد والمجلات التي تصدرها الدولة، والإعلام المرئي والمسموع الذي يخضع مباشرة لسلطة الحزب الواحد. وعلى الرغم من أن هذه المطالب تعود إلى لحظات قيام دولة الحزب الواحد في الستينيات، وتأسيس وزارة الإعلام التي استطاعت تكريس هيمنة صانعي القرار السياسي على وسائل الإعلام، فإن التبدلات التي أعقبت انهيار الاتحاد السوفييتي، وانهيار دولة الحزب الواحد في معظم بلدان أوربا الشرقية وآسيا وأمريكا الجنوبية أدت إلى زيادة حدة الأصوات الداعية إلى إصلاح النظام السياسي، والتي بلغت أوجها عقب تسلم بشار الأسد رئاسة الدولة السورية.

بيد أن مطالب الإصلاح بلغت أشدها في نهاية التسعينيات نتيجة انخفاض معدل النمو الاقتصادي إلى أدنى حدوده منذ قيام الدولة السورية عام 1948 إذ تدنى معدل النمو الاقتصادي إلى (-1.7%) ليتحول إلى تقلص اقتصادي بمعدل (4.4%) إذا ما أخذنا التزايد السكاني بعين الاعتبار،

ثم لتتوقف قطاعات كاملة من الاقتصاد في خضم الثورة العارمة منذرة بكارثة اقتصادية تهز البلاد وتزلزل أركان النظام السياسي السوري إذا ما استمر الوضع على حاله. وانتقلت الانتقادات لأول مرة منذ تولي حافظ الأسد السلطة في مطلع السبعينيات من القرن الماضي من دوائر المعارضة التقليدية إلى دوائر شعبية واسعة لتفجر ثورة مزلزلة واجهها النظام بآلة قمع هائلة.

كيف وصلت الأمور إلى هذه اللحظة وما هي التحديات التي تواجه جهود التحول الديمقراطي؟ هذان السؤالان هما محور اهتمامنا في هذا الفصل.

خطاب القسم والإصلاح الإداري

في خطاب ألقاه عقب أدائه قسم تسلم مسؤوليات رئاسة الجمهورية في مطلع القرن، حدد بشار الأسد معالم خطته الإصلاحية، وأكد عدداً من التصورات والمبادئ التي داعبت مخيال الشارع السوري، وأعطته أملاً جديداً بواقع أفضل. فقد انتقد الرئيس الجديد العديد من الممارسات التي سادت خلال السنوات الأخيرة، وشدد على أهمية تغيير أساليب عمل أجهزة الدولة، وأكد على التزام إدارته بمبدأ الحوار، واحترام الحقوق، وسيادة القانون، وحرية الرأي والتعبير، وإصلاح الجهاز الإداري.

لاقى خطاب الرئيس تأييداً واسعاً في الأوساط الشعبية، وتنفس الناشطون السياسيون الصعداء، وتطلعوا إلى عهد جديد يقوم على الديمقراطية

والتعددية الحزبية وحرية الصحافة والتعبير. وسارعت القوى السياسية إلى تأسيس المنتديات والدعوة إلى إصلاحات دستورية شاملة، ومحاربة الفساد المالي والإداري، وإنهاء امتيازات الحرس القديم. ومع تأسيس المنتديات بدأت حرب إعلامية حادة وشديدة على النظام السياسي القديم لم تستثني أحداً من رموزه، وتعالت الأصوات تطالب بتغيير الدستور وإلغاء صلاحيات حزب البعث الحاكم. ولم تكتف المعارضة بالدعوة إلى تغيير الدستور بل عمدت إلى تأسيس أحزاب سياسية استعداداً لدخول حلبة الصراع السياسي.

من الواضح أن خطاب القسم لعب دوراً أساسياً في تحريك قوى المعارضة السياسية في سوريا وإعطائها فسحة من الأمل وزخماً جديداً للعمل، انتهت مع انتهاء العام الأول لتولي الرئيس الشاب منصبه الجديد بخيبة أمل كبرى عقب اعتقال رموز المعارضة وإقفال المنتديات السياسية. فهل كان الأمل الذي ولده خطاب القسم أملاً كاذباً، أم أن المعارضة السورية أخطأت قراءة مضمونات الخطاب فأساءت التقدير والتقرير؟.

من الإنصاف القول بأن خطاب بشار الأسد لم يحدد بالتفصيل طبيعة الممارسة الديمقراطية التي يرنو إليها، ولم يبين حدود الحريات السياسية الجديدة التي يأمل في تحقيقها، ولم يناقش بإسهاب طبيعة الطرح الإصلاحي الذي يسعى إليه، وبالتالي فإن الخطاب ترك الكثير من المساحات الرمادية التي تحتمل التأويل والتخمين. وأرّجح أن إبقاء بشار

الأسد قضايا الديمقراطية والحرية والإصلاح معلقة تعود جزئياً إلى أن المبادئ التي طرحها تحتاج إلى إنضاج على أرض الواقع، وأن سيرورة التغيير أساسية في إعطاء المفاهيم المطروحة أبعاداً محددة.

بيد أن الرئيس السوري الجديد أبدى العديد من التحفظات وقدم عدداً كافٍ من القرائن التي تشير إلى أولوية الإصلاح الاقتصادي، ومبدئية التدرج في الإصلاح السياسي. فقد أكد في خطابه على ارتباط الحل الديمقراطي بالإطار الثقافي والتاريخي للمجتمع، وشدد على أولوية الإصلاح الإداري بوضوح مؤكداً أن «قصور الإدارة لدينا هو من أهم العوائق التي تعترض مسيرة التنمية والبناء والتي تؤثر بشكل سلبي في كل القطاعات دون استثناء وعلينا أن نبدأ بالسرعة القصوى بإجراء الدراسات الكفيلة بتغيير هذا الواقع للأفضل من خلال تطوير الأنظمة الإدارية وهيكلياتها ورفع كفاءة الكوادر الإدارية والمهنية وإنهاء حالة التسيب واللامبالاة والتهرب من أداء الواجب ولابد من محاربة المقصرين والمسيئين والمهملين والمفسدين.»[1]

كذلك شدد الرئيس في خطاب القسم على ضرورة البناء على إنجازات الماضي، وحذر من الجهود الرامية إلى «نسف الواقع برمته» داعياً إلى «الابتعاد عن فكرة نسف الواقع برمته بدلاً من العمل على تطويره وتحسينه منطلقين من أن الحياة الإنسانية لا مطلق فيها فمهما كان الواقع سيئاً لابد وأن يكون فيه العديد من الفوائد ومهما كان جيداً أو ممتازاً فلن يخلو من المساوئ.»[2]

١- خطاب القسم، مطبوعات مجلس الشعب، ٢٠٠١.

٢-خطاب القسم، مطبوعات مجلس الشعب، ٢٠٠١

واضح إذن أن الهم الاقتصادي والإصلاح الإداري الضروري من أجل مكافحة «الهدر والفساد» والضروري لمنع «الاتكالية والفوضى وهدر الوقت والالتزام بالصدق والإخلاص والتفاني بالعمل ومضاعفة الجهد لتلافي التقصير الذي حدث.»[1] هو الهم الأساسي الذي حكم خطاب القسم.

وبالمثل فإن خطاب القسم أظهر، على درجة أقل وضوحاً، رغبة بشار الأسد في إيجاد هامش أكبر من الحرية يسمح بانتقاد الممارسات الإدارية الديوانية ولكنها لا تتوجه نحو بنية الدولة ورموزها، بما في ذلك رأس الدولة وصلاحياته السياسية المطلقة.

المعارضة والإصلاح السياسي

لم تكتسب المعارضة السورية خلال تعاملها مع الدولة السورية الحديثة التي صلب عودها بعد عقود ثلاثة من الاستقرار السياسي، وأصبحت قادرة على كبح جماح المعارضة الثائرة بقوة وحنكة، أي مهارات جديدة، وانحصرت قدراتها على التعامل مع مؤسسات الدولة في أساليب الرفض والتمرد والتصعيد. ولم تدرك المعارضة أن التغيير السياسي ليس موقفاً عاطفياً، ولا هو سجال كلامي، بل عمل دؤوب مديد، ذو أهداف مرحلية، وخطوات محددة يأخذ الواحد منها برقاب الأخرى.

لقد قرأت المعارضة السورية خطاب القسم وفق مبادئ العمل السياسي التي سادت خلال الخمسينيات والستينيات، القائمة على منطق «كل شئ أو

١- خطاب القسم، مطبوعات مجلس الشعب، ٢٠٠١.

لا شئ» ومنطق «إذا لم تتفق معي فأنت ضدي» ومنطق «ما أدعيه هو الحق وما يدعيه غيرى هو الباطل» وغيرها من المبادئ التي شلت العمل السياسي وأدت إلى بروز دولة الحزب الواحد والرأي الواحد والبطل الواحد. لذلك كانت استجابة المعارضة للقسم استجابة عاطفية حالمة تنفيسية تسعى إلى تحقيق حلم الإصلاح عبر تأكيد الذات وإلغاء الخصم، والتنفيس عما امتلأت به الصدور من غضب وإحباط عبر عقود عديدة، وتحميل السلطة وأجهزتها المسؤولية الكاملة عن مثالب الحالة الراهنة. وبطبيعة الحال فقد تحرك نظام الأسد في تعامله مع المطالب الجديدة بنفس المنطق والعقلية التي حكمت ممارسته لعقود ثلاث.

لقد أخطأت المعارضة السورية خلال ربيع دمشق الذي وافق مطلع القرن الحادي والعشرين في إدارتها للعملية السياسية والاستفادة من التغيرات التي نجمت عن تحولات أساسية في وجهة السلطة السياسية، كما أخطأت في فهم طبيعة التغيير وحدود الممكنات السياسية الناجمة عن هذا التغيير. فمن ناحية، أساءت المعارضة قراءة أولويات الإصلاح، ورأت في خطاب القسم دعوة إلى إصلاح شامل، في حين أن الأسد الإبن شدد في خطابه على إصلاحات إدارية تهدف إلى تنمية الاقتصاد السوري المتدهور. كذلك أخطأت المعارضة في تقدير طبيعة التغيير الحاصل في النظام السياسي، وقدرات الرئيس الجديد على إحداث تغيير سياسي جذري، على افتراض أن التغيير الجذري هدف الإصلاح المنشود.

الرؤية التي حملها بشار الأسد كانت العنصر الأساسي في التغيير الذي طرأ على النظام، بينما بقيت الأطر التي أسسها حافظ الأسد على حالها لم تتغير. صحيح أن رئاسة الجمهورية تشكل مركز ثقل النظام نظراً للصلاحيات غير المحدودة التي يملكها المنصب.[1] بيد أن الرئيس بحاجة إلى مؤسسات الدولة الأمنية والحزبية والديوانية (البيروقراطية) ليتمكن من تحقيق أهدافه، وهي بالتحديد المؤسسات التى شكلت، على اختلافها، قاعدة الممانعة لدعوات الإصلاح. واعتمد بشار الأسد في جهوده لإحداث الإصلاحات الإدارية على ثلة من الخبراء الفنيين (التكنوقراطيين)، لكن هؤلاء اصطدموا بمراكز القوى السياسة في الدولة ضمن المؤسسة الأمنية والحزبية والديوانية. ووجد هؤلاء أنفسهم عاجزين عن إحداث التغييرات المطلوبة، أو تطويرالخطط المديدة (الاستراتيجيات) اللازمة لإحداث التغيرات المطلوبة في دواوين الوزارات التي تسلموا زمامها.

إذن عجزت المعارضة عن إدارة سيرورة الإصلاح لأسباب عديدة، نجمل أهمها بالنقاط التالية:

١ . غياب خطة مديدة متكاملة ذات أولويات محددة ومفاصل واضحة للقيام بالإصلاح المطلوب، والاكتفاء برفع الشعارات والتنظير العام وحملات التشكيك والحرب الكلامية ضد النظام القائم.

١- يملك الرئيس السوري صلاحيات تشريعية وقضائية وتنفيذية كبيرة. فهو القائد الأعلى للقوات المسلحة، والمتصرف في تعيين وعزل مجلس رئاسة الوزراء ومدراء الأجهزة الأمنية، ورئيس مجلس القضاء الأعلى، والأمين العام لحزب البعث الحاكم الذي يمتلك صلاحيات دستورية واسعة تشمل حق ترشيح رئيس الجمهورية.

٢ ـ قصور التحليل وبالتالي الفهم لطبيعة المرحلة واحتياجاتها، وهوية القوى السياسية الراغبة في الإصلاح من جهة، وتلك الراغبة في الإبقاء على الحالة الراهنة.

٣ ـ اقتصار التحركات على النخبة المثقفة وفقدان كثير من قوى المعارضة لقواعد شعبية قادرة على دعمها والتماهي معها من أجل تحقق الخطة الإصلاحية.

٤ ـ الخطاب الحدي للمعارضة الذي يضعها في تناقض كامل مع السلطة، وتركيز الخطاب على سلبيات النظام وإغفاله الإنجازات التي حققها، وعلى الرموز الأساسية للنظام، مما دفع بالقوى المتحالفة مع السلطة إلى الاعتقاد بأن نجاح المعارضة قضاء على القوى الحاكمة.

لقد أدت عقود ثلاثة شهدت صراعات دامية على السلطة إلى إضعاف قوى المعارضة وعزلها عن قواعدها الشعبية. فحركة الإخوان المسلمين فقدت بنيتها الحزبية وقواعدها الشعبية بعد صراع دام، وتحولت إلى العمل السياسي في المنفى. واقتصر دور قادة الإخوان على الخطاب التعبوي، والدعوة إلى الممارسة الديمقراطية والتعددية الحزبية.

تيار المعارضة الثاني، والذي يملك وجوداً محدوداً على الساحة السياسية، هو التيار الذي يقوده رياض الترك، وهو المعارض الجريء الذي أمضى سنوات طويلة في السجن في عهد حافظ الأسد، ليعود إلى ساحة العمل

السياسي لفترة قصيرة عقب الإفراج عنه، فيمن أفرج عنهم إثر تسلم بشار الأسد رئاسة الجمهورية. اقتصرت جهود الترك بعد خروجه من سجنه الطويل على التنديد بحكم حافظ الأسد، ونعته المتكرر في خطبه وأحاديثة بـ(الديكتاتور)، مثيراً بذلك حفيظة شريحة واسعة من مؤيديه الذين يرون فيه «قائداً ملهماً خالداً»

التيار الشيوعي الذي يقوده رياض الترك، وهو تيار منشق عن الحزب الشيوعي السوري الذي قاده خالد بكداش وانخرط قبيل وفاته في الجبهة القومية في أواخر السبعينيات من القرن المنصرم، فقد الكثير من قدراته التنظيرية وخطابه التحليلي، كما فقد القدرة على تقديم بدائل وحلول للتعامل مع المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المتفاقمة في البلاد. فالفكر الشيوعي فقد مصداقيته بعد تراجع الاتحاد السوفييتي في نهاية الثمانينيات، وانهيار المنظومة الاشتراكية. لذلك نجد أن الخطاب الشيوعي المعارض اليوم يتشابه كثيراً مع خطابات القوى السياسية المعارضة الأخرى[1]

التيار الثالث الذي برز بوضوح خلال السنة الأولى من حكم الرئيس بشار الأسد هو التيار الذي قاده رياض سيف، وهو صناعي سوري ناجح، انخرط

١- ثمة قائمة من أحزاب المعارضة مثل حزب الاتحاد الاشتراكي العربي الديمقراطي بزعامة حسن عبد العظيم، وحزب البعث العربي الاشتراكي الديمقراطي بزعامة إبراهيم ماخوس، وحزب العمال الثوري العربي بزعامة إلياس مرقس في البداية ثم خلفه طارق أبو الحسن (حزب ماركسي)، وحركة الاشتراكيين العرب بزعامة عبد الغني عياش (اشتراكي)، وهي جميعها متحالفة من الحزب الشيوعي- المكتب السياسي برئاسة رياض الترك ضمن ائتلاف التجمع الوطني الديقراطي الذي تشكل في ١٠/١٢/٢٠٠١.

في العمل السياسي في التسعينيات، وفاز في مقعد في مجلس النواب السوري، ونشط بعد انتقال السلطة من حافظ إلى بشار الأسد. تفاعل رياض سيف كثيراً مع خطاب القسم، ووجد في خطاب بشار الأسد المنفتح على الإصلاح والتغيير حافزاً كبيراً للقيام بخطوات إصلاحية، وليعلن عبر المنتدى السياسي الذي عرف بمنتدى الحوار الوطني قيام حزب سياسي تحت اسم حركة السلم الاجتماعي. استعان سيف بعدد من المثقفين السوريين، لعل أبرزهم عميد كلية الاقتصاد السابق عارف دليلة والمفكر السوري المغترب برهان غليون والذي أصبح مع قيام الثورة السورية ضد نظام الأسد أحد قادتها ورموزها.

اتصف الخطاب الذي قدمته حركة السلم الاجتماعي بالموقف الحدي الداعي إلى الإصلاح الشامل، بدءاً من تغيير الدستور. وعلى الرغم من النبرة الإيجابية التي غلبت على طروحات الحركة، فقد وجد خصومها في أروقة السلطة في دعوتها الإصلاحية الشاملة خطراً على مصالحهم. وتمكن الخصوم أخيراً من تحريض الرئيس الجديد لتضييق الخناق على المنتديات السياسية وبراعم المعارضة المتفتحة، مستفيدين من حدة خطابها وجذرية طروحاتها النقدية.[1]

١- انظر على سبيل المثال محاضرة ألقاها برهان غليون في (منتدى الحوار الوطني) بدمشق حول مستقبل الإصلاح والتغيير في سوريا نشرتها جريدة الوطن في ٨ أيلول ٢٠٠١.

أصرت المعارضة خلال ربيع دمشق الذي انتهى مع انتهاء السنة الأولى لحكم بشار الأسد على بدء الإصلاح من قمة الهرم السياسي داعية إلى تعديل الدستور واستبدال حكم الحزب الواحد بتعددية حزبية، على الرغم من عدم امتلاكها آنذاك القواعد الشعبية اللازمة لممارسة الضغوط على السلطة الحاكمة، معولة على الميول الإصلاحية للرئيس الجديد وعلى التوجهات العالمية الداعية إلى الانفتاح الاقتصادي والسياسي، في حين أصر بشار الأسد على إعطاء الإصلاح الإداري الأولوية في برنامجه الإصلاحي، باعتبار أن التنمية الاقتصادية شرط أساسي للاستقرار الاقتصادي، وأن الانفتاح السياسي في أجواء الاضرابات السياسية قمين بإضعاف الدولة واشاعة الفوضى.[1]

لم يمض عام على ربيع دمشق حتى اتضحت الصورة. فمشروع الإصلاح السياسي الذي قادته المعارضة ومشروع الإصلاح الإداري الذي قادته الحكومة واجها جملة من المصاعب والعقبات ودخلا في طريق مليء بالمزالق والعثرات. فقد استطاع حرس النظام القديم ومراكز القوى فيه من سحب البساط من تحت أرجل المعارضة، واستعادة المساحة المحدودة من حرية التحرك السياسي والإعلامي التي استلتها المعارضة خلال السنة الأولى

١- عرض بشار الأسد مواقفه من العملية الإصلاحية في لقاء أجرته معه قناة الجزيرة بتاريخ ٢٠٠٤/٥/١

من حكم بشار الأسد. في حين لم تؤد مبادرات الرئيس السوري إلى إحداث تقدم يذكر في طريق الإصلاح الإداري والتنمية الاقتصادية، على الرغم من عشرات المراسيم والقوانين الذي استحدثت، والتعديلات الوزارية التي أجريت، والتي وضعت في مراكز القرار الوزاري عدداً كبيراً من الوزراء الذين اختيروا على أساس الخبرة والدراية، لا النفوذ والمرتبة الحزبية.

الإصلاح عملية معقدة تحتاج إلى شروط اجتماعية لتحقيقها، وهي شروط لم تكن متوفرة على الساحة الاجتماعية والسياسية في سوريا. وهذا ما أدى إلى تفاقم الصراع لينتهي بثورة مزلزلة في نهاية القعد الأول لحكم الأسد الإبن. فالمفاهيم والتصورات التي انبنى عليها خطاب بشار الأسد لم تكن تستند إلى أساس ثقافي أو بنيوي بعد أن حول نظام حافظ الأسد الدولة إلى دولة أمنية تحكمها مراكز القوى المتمثلة برئيس الجمهورية ومساعديه الأمنيين. وبالتالي انتهى مشروع الأسد الإبن الإصلاحي إلى مجموعة من التصريحات والتطمينات للمستثمرين الخارجيين بوقوف القانون إلى جانبهم وحماية استثماراتهم وضمان حقوقهم. ذلك أن ثقة المستثمر في القوانين ومصداقية المؤسسات القانونية وقدرتها على حماية الأموال والممتلكات شرط أساسي لتحفيز الاستثمار. لذلك نجد بشار الأسد يؤكد في خطاب القسم على ضرورة «السير بخطى ثابتة وان كانت متدرجة نحو إجراء تغييرات اقتصادية من خلال تحديث القوانين وإزالة العقبات البيروقراطية أمام تدفق الاستثمارات الداخلية والخارجية وتعبئة

رأس المال العام والخاص معاً وتنشيط القطاع الخاص ومنحه فرصاً أفضل للعمل.»[1] ونجده يؤكد كذلك على «أن العمل المؤسساتي عمل جماعي لا فردي. عمل مبني على الصدق والإخلاص في التعامل وعلى استغلال الوقت بحده الأقصى وتغليب المصلحة العامة على المصلحة الشخصية وعقلية الدولة على عقلية الزعامة.»[2]

بيد أن المفاهيم المحورية التي تشكل مفاتيح الإصلاح الإداري، مفاهيم «القانون» و«العمل الجماعي» و«المصلحة العامة» مفاهيم لم تشغل حيزاً مهماً في البناء الثقافي أو التجربة الاجتماعية السورية الحديثة، وهي غالباً ما تكون مدعاة للتهكم بعد أن أصبحت جزءاً من خطاب التعبئة النظرية الذي يتناقض تناقضاً صارخاً مع التجربة العملية للمواطن السوري. إن تحليلاً سريعاً للمفاهيم المفتاحية في المناهج التربوية والدارسية، وفي الخطاب السياسي والشعبي، تظهر أن مفاهيم «البطل» و«السلطة» و«المجد»، سواء كان مجد الحي أو القبيلة أو القوم هي المفاهيم التي تحتل المكانة العليا في مخيال الفرد.

ففي حين يجد المراقب في القصص المدرسية والأشعار والروايات الأدبية والخطب السياسية تأكيداً مستمراً على البطولة الخارقة، والقائد الملهم، والفارس الصنديد المطالب بحقه الضائع، لا يكاد الفرد يجد اهتماماً

١- خطاب القسم، المصدر السابق.

٢- المصدر نفسه.

واضحاً في ربط البطولة بالتعاون والعمل الجماعي، أو القيادة بالخدمة العامة، ولا الحق باحترام القانون والخضوع للمبادئ، ولا المجد بتحقيق المصلحة العامة. بل نجد الثقافة الشعبية تقدس الأبطال، وتبحث عن المجد في التفرد بالثروة أو السلطة أو الشهرة، وتجد في القانون قيوداً يلتزم بها الضعيف ويتعالى عليها القوي المهيب.

وتكرست الثقافة الفردية التي تبحث عن السلطة أو الثروة أو الشهرة، وتجعلها قيماً عليا تتعالى على قيم القانون والمصلحة العامة في ممارسات النخب الحاكمة عبر تاريخ سوريا الحديث. فقد بدأ هذا التاريخ بهيمنة أبناء المدن، واعتماد المحسوبيات والولاءات الأسرية والمحلية والحزبية أساساً للتعاون والتناصف، وتميزت تلك الفترة باستعلاء أبناء المدن وتفاخرهم بالحسب والنسب، واعتبار السلطة مكسباً أو مغنماً فردياً، وتنافس أبناء العائلات الإقطاعية وأصحاب المراكز الحساسة في الدولة، وتحولت المؤسسة العسكرية إلى لعبة للطامحين، وتتابعت الانقلابات العسكرية لتحمل إلى قمة السلطة كل مغامر طامع في بناء مجد شخصي. واستمرت العملية بعد استيلاء أبناء القرى أو «الطبقة الكادحة» على السلطة، إذ أصبحت الأخيرة مطية لإعادة توزيع الثروة، وأصبح المنصب السياسي والعسكري مدخلاً للإثراء السريع، وبرزت تحالفات بين كبار التجار وأصحاب الثروة من جهة، وأصحاب النفوذ من بين العسكريين ومراكز القوى من جهة أخرى.

لقد ساهمت العقود الثلاثة من حكم البعث في سوريا في رأب الفجوة الاقتصادية بين أبناء المدينة وأبناء القرية، وإعادة توزيع الثروات الوطنية بين المدن والقرى، لكنها في الوقت نفسه أدت إلى تكريس النزعات المحلية وعبادة السلطة والثروة والاستهتار بالقانون. كما أدت إلى تدني مستويات التعليم المدرسي والجامعي وتضخم الجهاز البيروقراطي، وإلى انتشار الفساد في الجهاز القضائي والدوائر الحكومية. كذلك أدت العقود الماضية إلى بروز التحالف التجاري العسكري، أو التحالف بين التجار من جهة وضباط الجيش والأجهزة الأمنية من جهة أخرى. ويشكل التحالف التجاري العسكري القوة الرئيسية التي تقف حجر عثرة أمام دعوات الإصلاح الإداري الذي يقوده الرئيس بشار الأسد، والإصلاح السياسي الذي تنافح عنه رموز المعارضة.

الإصلاح السياسي قاعدة للإصلاح الإداري، ولكن . .

واضح أن الإصلاح عملية متعددة المسارات، يتداخل فيها المسار التربوي بالمسار القانوني، والمسار القانوني بالمسارين الإداري والاقتصادي، والمسارين الأخيرين بالمسار السياسي. وبالتالي تبرز الحاجة إلى السير قدماً في خطوط متوازية والتحرك في آن على مسارات مختلفة. السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن البدء بعملية الإصلاح؟ وهل يعني تداخل المسارات أن الإصلاح السياسي الشمولي الذي تدعو إليه المعارضة في سوريا هو الطريق الوحيد للقيام بالإصلاح؟

من المهم أن ندرك أولاً أن الإصلاح في أي من المسارات التربوية والثقافية والقانونية والإدارية يتطلب قيام قوة اجتماعية تتبنى أطروحات الإصلاح، وتسعى جاهدة إلى تحقيقه، كما يتطلب توفير مساحة كافية للحركة ضمن كل من المسارات الإصلاحية المشار إليها آنفاً. وبعبارة أخرى، ثمة حاجة إلى تمكين مريدي الإصلاح من إحداث تغييرات في مجالات التربية والتعليم والإدارة والاقتصاد. ويعني التمكين هنا نقل النفوذ السياسي إلى القوى الاجتماعية التي تملك إرادة الإصلاح كما تملك المصلحة في تحقيقه.

التمكين لا يعني بالضرورة نقل الثقل السياسي كاملاً من قوة سياسية إلى قوة سياسية أخرى، بل توزيع النفوذ السياسي بين القوى الاجتماعية المختلفة، وخلق توازنات في القدرات السياسية تتيح المجال لتنافس البرامج الإصلاحية والأفكار، وتسمح لمن يريد خدمة المصلحة العامة من عرض برامجه على الرأي العام، وإيجاد مصداقية سياسية من خلال تحقيق برامجه ووعوده. ولعل الطريقة المتاحة اليوم لخلق توازنات سياسية، تعديل قانون الأحزاب، والسماح بالتعددية الحزبية. وبالمثل تحتاج الخطوات الإصلاحية إلى السماح بحرية الصحافة، والسماح للصحف بنقد السياسات المحلية، والخطط الوزارية، والممارسات العامة.

ومن ناحية أخرى، يتطلب الجهد الإصلاحي أن تستشعر المعارضة مسؤولية الكلمة، وأن تتبع نهجاً تدريجياً في الإصلاح، وأن تعيد ترتيب أولوياتها بحيث تتبنى برامج إصلاحية تركز على مسارات الإصلاح التعليمي والإداري

والقانوني قبل الحديث عن إصلاح شامل لا تمتلك شروطه ولا القدرات العملية اللازمة لتحقيقه. كذلك يجب على قيادات المعارضة أن تفرق بين العمل الإصلاحي والعمل الثوري الانقلابي. ففي حين يمكن للقوى المنتصرة عبر ثورة شعبية أو انقلاب عسكري فرض رؤيتها، يتم العمل الإصلاحي من خلال سجال بين السلطة والمعارضة، وبالتالي فإنه يتطلب مهارة سياسية تقوم على أساس المناصفة (التحرك باتجاه المنتصف) مع السلطة. هذا يعني أن تكون المعارضة مستعدة للتحرك باتجاه السلطة خطوة في الوقت التي تطالب السلطة بالتحرك خطوة استجابة لمطالبها.

الإصلاح السياسي ليس تأكيداً للذات وإنكاراً للآخر، أو تشديداً على إرادة المعارضة وتنديداً بإرادة السلطة. كذلك فإن الإصلاح السياسي ليس مسابقة في حل المعادلات الرياضية، تتطلب اعتراف صاحب الحل الخاطئ بأحقيقة صاحب الحل الصحيح في نيل الجائزة. الإصلاح السياسي عملية معقدة متشعبة، تتداخل فيها المصالح، وتتراكب حولها التصورات، وتتعالى فوقها الأصوات، وتشد بأطرافها قوى سياسية واجتماعية متعددة. ومن هنا يتطلب الإصلاح نفساً طويلاً، وخطة عمل مديدة، وقبل هذا وذاك القدرة على تقديم حلول للمشكلات التي تواجه المجتمع، مدعومة بدارسات منهجية.

ومرة أخرى نحتاج إلى التأكيد أن مشكلة العمل السياسي في سوريا نابعة من مشكلة الثقافة السياسية السورية (أو الثقافة السياسية التي تطبع

غالب المجتمعات السياسية العربية اليوم)، وهي ثقافة تتصف بغياب الحس السياسي في التعامل مع الاتجاهات السياسية المغايرة، أي غياب القدرة على حل المشكلات عبر التحاور والتناصف، وغلبة الحدية في التعامل مع الخصوم السياسيين، بدءاً من التنديد بهم وتهميشهم، وانتهاءاً بتخوينهم والقضاء عليهم.

الإصلاح المنشود

عجزت المعارضة عن إحداث تغيير سياسي نتيجة لغياب المهارات والقدرات السياسية من جهة، وبسبب تعنت النظام ورفضه كل الدعوات للدخول في عملية تحول ديمقراطي. وأدى غياب العمل السياسي الإصلاحي إلى تفجر الثورة السورية مع قدوم رياح التغيير القادمة من تونس الخضراء وعبر الانتفاضات الشعبية المصرية. وعلى الرغم من عدم وضوح آليات التحول الديمقراطي في سوريا، فإن من الواضح أن عملية إصلاحية عميقة ستكون ضرورية لإعادة بناء الدولة السورية عقب سقوط نظام الأسد الحاكم.

لقد بادرت المعارضة السورية إلى تقدم تصور كامل للمرحلة الانتقالية تم إعداده في مكتب التخطيط والسياسات للمجلس الوطني السوري الذي أتشرف برئاسته. ويقدم التصور الخطوط العريضة لإعادة بناء مؤسسات المجتمع المدني بما يتناسب والتطورات الداخلية والخارجية الراهنة، وبما يسمح ببناء مؤسسات تحقق المصلحة العامة وتحفظ حقوق الأفراد. وهذا

يعني أن تقوم المعارضة بوضع أولويات ضمن تصور لما هو ممكن اليوم، وما يتطلب تحقيقه مزيداً من الجهد العملي لبناء المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية، قبل المطالبة بالتغيير الشامل. ويعني أيضاً أن تعمل المعارضة على بناء مصداقيتها لدى الشارع السوري لا من خلال الخطب والشعارات، بل من خلال المبادرات والإنجازات.

وبالمثل على الحكومة الانتقالية والحكومات المستقبلية إدراك أن قدرة الدولة ومؤسساتها على تطوير الحياة الاقتصادية وتحفيز الإبداع والإنتاج والعمل يتطلب النظر إلى ترابط مسارات الإصلاح وبناء المؤسسة القانونية، وتنشيط مؤسسات المجتمع المدني، وبالتالي تشغيل مبدأ توازن القوى الضروري لإيجاد آليات لمنع الفساد وتحفيز الإنتاج والعمل.



الفصل التاسع

التحولات الديمقراطية وملامح الشرق الأوسط الجديدة

«ما نشهده هنا، بمعنى من المعاني، هو النمو. المخاض الذي يرافق ولادة شرق أوسط جديد، ولذلك يجب علينا أن نكون على ثقة بأن كل ما نفعله يصب في اتجاه تحقيق الشرق الأوسط الجديد لا العودة إلى القديم.»[1]

هذه الكلمات رددتها وزيرة الخارجية الأمريكية كوندليسا رايز في المؤتمر الصحفي الذي عقدته في واشنطن في الحادي والعشرين من تموز/يوليو ٢٠٠٦ في سياق توضيح سبب معارضة الإدارة الأمريكية وقف القتال بين إسرائيل وقوات حزب الله اللبناني أثناء مداولات مجلس الأمن.

يشهد العالم اليوم ولادة شرق أوسط جديد ولكنه على نقيض أمنيات السياسات الخارجية الأمريكية الثابتة منذ عقود تجاه هذه المنطقة الحساسة. التغيرات الكبيرة في المنطقة بدأت من لبنان قبل خمس سنوات بقيام ثورة الأرز التي أسقطت الحكومة وأجبرت الجيش السوري على الانسحاب. وبدأ الشرق الأوسط يأخذ شكله الجديد عندما أخفق الجيش الإسرائيلي في حرب استمرت لأربع وثلاثين يوماً في تحقيق نصر عسكري في أطول حرب خاضتها الدولة العبرية منذ تأسيسها ضد قوة عربية.

وتأتي ثورة الياسمين التونسية وانتفاضة الجماهير المصرية لتكمل الصورة الجديدة وتؤكد أن ثمة تحولات كبيرة في المنطقة العربية وأن ملامح شرق أوسط جديد آخذة بالتشكل. ويبدو اليوم بوضوح أن ثمة

١- يمكن مراجعة النص الكامل للمؤتمر الصحفي على موقع وزارة الخارجية الأمريكية:
http://www.state.gov/secretary/rm/٢٠٠٧/١٢/٩٧٩٤٥.htm

تغيرات هامة في طبيعة الرؤى والقوى السياسية في العالم العربي. هل تشهد المنطقة العربية تغيرات حقيقة نحو واقع جديد؟ وما طبيعة الرؤى السياسية المؤثرة في منطقة الشرق الأوسط؟ وما طبيعة القوى السياسية الفاعلة فيها اليوم؟ هذه بعض الأسئلة التي نسعى إلى استشفافها في هذه العجالة.

المشهد الجديد

التحولات الكبيرة التي تجري اليوم على الساحة العربية بدءاً من تونس ومروراً بمصر يرتبط في المقام الأول بعجز دولة الاستقلال العربية التي ظهرت في مرحلة ما بعد الاستعمار عن تحقيق الحياة الكريمة لأبنائها، وتحولها إلى أداة لتحقيق مصالح الفئات الحاكمة. لكنها تعود كذلك إلى الجهود الغربية برعاية أمريكية التي تسعى إلى تشكيل شرق أوسط جديد على قياس الدولة الصهيونية. فالغزو الأمريكي للعراق كان يهدف بالدرجة الأولى إلى إعادة ترتيب الأوراق في المنطقة العربية والقضاء على بؤر الممانعة لتحقيق تطبيع كامل مع إسرائيل، وإزالة كل الحواجز التي تحد من نفوذها السياسي والاقتصادي في الشرق الأوسط. التحليل الذي قدمته مجموعة العمل التي ترأسها ريتشار بيريل لوزير الخارجية الأمريكي دونالد رامسفلد في مطلع عام ٢٠٠٢، والذي تم تسريب مقتطفات منه إلى الصحافة، ركز على أن تغيير النظام العراقي واستبداله بنظام مؤيد للسياسية الأمريكية سيزيد من نفوذ الولايات المتحدة في منطقة المشرق العربي برمتها و«ستظهر آثاره

في عواصم عربية بدءاً بالقاهرة.» وبإيحاء من قيادات المعارضة العراقية المتعاونة مع الإدارة الأمريكية، وفي مقدمتها أحمد شلبي، شدد دعاة الغزو الأمريكي على أن السيطرة على العراق وتحويلة إلى نموذج لشرق أوسط جديد ستكون مهمة سهلة.[1]

بيد أن الأحداث أظهرت أن المغامرة الأمريكية في العراق أدخلت الولايات المتحدة في متاهات طويلة، وأرغمتها على حشد قوات كبيرة وإنفاق أموال طائلة فاقت كل التوقعات. بل إن الاحتلال الأمريكي للعراق أدى إلى بروز واقع جديد يكاد يناقض الواقع التي سعت الإدارة الأمريكية لتحقيقه في الشرق الأوسط. فقد أدت الجهود الأمريكية إلى بروز القوى الإسلامية الشيعية المناوئة لحزب البعث ذي التوجهات العروبية والمتعاطفة مع إيران. كما زادت الحرب العراقية من نفوذ إيران في المنطقة العربية بعد أن أنهكت الولايات الأمريكية عسكرياً ومالياً، وجعلت إمكانية دخولها في مواجهة عسكرية مع إيران أمراً مستبعداً. كما أدى عجز الولايات المتحدة عن القضاء على حزب الله إلى تفاقم أزمتها السياسية والعسكرية، وإلى إرباك حلفائها الشرق أوسطيين.

من الواضح اليوم بعد مرور تسع سنوات على الغزو الأمريكي للعراق، وستة سنوات على حرب تموز أن الجهود الأمريكية لإعادة ترتيب المنطقة وفق المصالح الأمريكية والإسرائيلية تخضع لمبدأ «التداعيات غير

١- انظر، وليم هارتنغ، كم هي أرباحنا من الحرب يا أبي:
William D. Hartung, How Much Are You Making On the War Daddy? (Nation Books، ٢٠٠٣)، pp. ٧٩، ٨٦-٨٨

المحسوبة» وهو مبدأ يستخدمه المؤرخون عادة للإشارة إلى تحقيق نتائج معاكسة للنتائج التي خططت لها القوة السياسية الفاعلة. ولعل إحدى أهم التداعيات غير المحسوبة لجهود إدارة بوش والمحافظين الجدد لإخضاع منطقة الشرق الأوسط للهيمنة الأمريكية - الإسرائيلية تراجع القدرة الغربية لأول مرة منذ قرنين عن التأثير في التحولات الداخلية والتوجهات المستقبلية لدول المنطقة. بيد أن الصورة لا زالت متداخلة والحركة باتجاه المستقبل متأرجحة. فالتطورات التي تشهدها تركيا على المستوى السياسي والاقتصادي، وإيران على المستوى التقني والعسكري، والخليج على مستوى المجتمع المدني، تتساوق مع تفاقم الفساد الإداري وتراجع المؤسسات العامة وتزايد دور المؤسسات الأمنية في معظم الدول العربية مع استمرار غياب المؤسسات الأهلية عن التأثير. لذلك سأكتفي بتحديد بعض جوانب التحولات التي تشهدها المنطقة العربية اليوم ورسم معالم التحولات المتوقعة في السنوات القادمة.

الدولة العربية بين الدعوات الدينية والقومية

هيمن الفكر القومي والمخيال العروبي على حركة المجتمعات العربية طوال القرن الماضي. وشدد دعاة القومية على أن الوحدة العربية هي البديل المعاصر للوحدة الإسلامية التي ربطت شعوب المنطقة منذ بروز الخلافة وحتى انهيارها الكامل في مطلع القرن الماضي. وشكل الفكر

القومي العروبي قاعدة الشرعية السياسية الجديدة حيث تبنت النخب السياسية والاجتماعية العربية مفهوم الوحدة القومية بديلاً عن الرابطة الإسلامية التي مكنت الدول المتتالية عبر تاريخ المسلمين من بسط نفوذها على المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة بغض النظر عن الأصول القومية لتلك المجتمعات. فهيمنت الدولة العثمانية على مناطق تقطنها قوميات عربية وكردية وتركية، في حين سيطرت الدولة الصفوية على مناطق تقطنها قوميات متعددة.

برزت الحركة القومية العروبية نتيجة لعوامل داخلية وخارجية. لعل أهم العوامل الخارجية تأثر النخب الثقافية بالفكر القومي الأوروبي والتجربة القومية الأوروبية. فقد استطاعت الحركات القومية في إيطاليا وألمانيا توحيد الشعبين الإيطالي والألماني وتمكنتا من إقامة دولتين حديثتين. النجاح الباهر للحركات القومية الأوربية داعب مخيال النخب المثقفة العربية الراغبة في تأكيد هويتها في مواجهة الدولة العثمانية التي ازداد ارتباطها بالهوية القومية التركية في مراحلها الأخيرة. العامل الداخلي الأهم لبروز التيار العروبي تحدد ببروز الحركة الطورانية التي سعت جاهدة إلى تتريك الدولة العثمانية بدءاً من منتصف القرن الثامن عشر الميلادي. وبالتالي قدمت الحركة القومية العربية نفسها على أنها حركة تحرر قومي تناضل من أجل حماية الهوية العربية في مواجهة المد الطوراني التركي.

استطاعت الحركة القومية العروبية تعبئة الشعوب العربية لتحقيق استقلالها السياسي عن الدولة العثمانية أولاً، ثم نجحت في تجنيدها لمقارعة الاستعمار الأوروبي لاحقاً. بيد أن الحركة القومية فشلت فشلاً ذريعاً في تحقيق الوحدة السياسية للأقطار العربية المتعددة. أسباب العجز كثيرة، منها عدم التجانس السياسي والاقتصادي والبنيوي للمجتمعات العربية. ومنها ارتباط مشاريع الوحدة بالقرار الشخصي لرؤساء وملوك الأقطار العربية، والمخاوف من أن تؤدي الوحدة إلى استئثار أحدهم بالسلطة على حساب الآخرين. ومنها ارتباط الدول العربية بأحلاف سياسية ومعاهدات ثقافية واقتصادية مع دول كبرى متنافسة، بالتالي تحول الصراعات الدولية بين الدول الكبرى إلى صراعات إقليمية بين الدول العربية المتحالفة معها. بيد أن السبب الرئيسي يكمن في غياب المؤسسات المدنية الفاعلة في الدول العربية، وبالتالي عجز المجتمعات العربية عن تطوير الشروط الموضوعية لقيام وحدة حقيقية. وعلى الرغم من تطلعات الشعوب وآمال النخب المثقفة في الوحدة، بقيت الآمال منحصرة في الخطاب السياسي التعبوي الحالم، وفي لقاءات القمم العربية التي هي أقرب إلى اللقاءات الاجتماعية والمناظرة الكلامية منها إلى العمل السياسي المؤسسي.

أدى عجز الحركة القومية عن تحقيق الدولة الموحدة المتطورة سياسياً واقتصادياً، ووقوعها في سلسلة من الهزائم والإخفاقات، وتحول خطابها السياسي والاجتماعي إلى خطاب حالم بعيد عن واقع الأمة إلى تراجع

التأييد الشعبي لها، وإلى بروز الحركات الإسلامية التي حملت شعار «الإسلام هو الحل.» استطاعت الحركات الإسلامية اكتساب تأييد شعبي واسع خاصة بين الشباب المتعطش إلى استعادة الأمجاد التليدة المرتبطة تاريخياً بالمد الإسلامي الحضاري، وبروح الجهاد والتضحية الفردية في سبيل تحقيق أهداف إنسانية وحضارية. روح الجهاد والتضحية، والالتزام الأخلاقي لأبناء الحركة، جعلتها محط أمل الأجيال الشابة وحولتها إلى بديل سياسي للحركة القومية. بيد أن الحركات الإسلامية العربية تعاني، رغم امتلاكها صدقية أخلاقية، من غباشة في الرؤية السياسية وجمود في الحراك السياسي. فالأطروحات السياسية لتلك الحركات تدور حول مفهوم الدولة الدينية التي يتماهى فيها القرار السياسي والالتزام الديني، وتتحكم فيها القيادة الدينية بالسلطة السياسية. وعلى الرغم من تبني بعض الحركات الإسلامية لخطاب ديمقراطي سياسي تعددي، فإن خطابها الديمقراطي لا يتناغم مع أدبياتها الفكرية التي تعود بصورة أساسية إلى كتابات حسن البنا وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب (حركات الأخوان المسلمين في مصر وسوريا والعراق والأردن) وتقي الدين النبهاني (حزب التحرير) التي ظهرت في النصف الأول من القرن الماضي.

أظهرت سلسلة التجارب التي خاضتها الحركات الإسلامية في العالم العربي عجز تلك الحركات عن التحول من مجموعات دينية ملتزمة برؤية دينية محددة للعالم إلى تيار سياسي قادر على استيعاب التعدد الديني

والسياسي لأفراد المجتمع، وعلى تقديم تصور لدولة حديثة يتساوى فيها الجميع وتحترم الخصوصيات الدينية والعقدية لأبنائها. فنجد مثلاً أن حركة الإخوان المسلمين لا زالت تردد الرؤى التنظيمية التي قدمها حسن البنا في النصف الأول من القرن الماضي على الرغم من تبنيها خطاباً ديمقراطياً منفتحاً. ولم تتمكن الحركة حتى الآن من تطوير بناء سياسي يسمح لها بتجاوز النزعة المركزية التي تكرس استئثار النخبة المؤسسة بالقرار. في حين يستمر حزب التحرير بتبني أطروحات مؤسسه دون تغيير يذكر في منطلقات الحزب وطرائق عمله. وفي الجزائر تستمر الحركة في التشرذم بعد أن عجزت عن تطوير استراتيجية للعمل السياسي للتصدي لهيمنة المؤسسة العسكرية على مقدرات الدولة، وتركت المبادرة للجماعات المسلحة التي جعلت العنف والقتل والتدمير الوسيلة الوحيدة لمواجهة الاستبداد.

النماذج الناجعة التي قدمتها الحركات الإسلامية تمثلت في مقاومة التوسع الصهيوني وتقديم نماذج مشرفة في التضحية والصبر والثبات في مواجهة العربدة الصهيونية، وتوظيف قدراتها البشرية والمالية في خدمة المشروع الوطني. ففي فلسطين استطاعت حماس اكتساب التأييد الشعبي والوصول إلى موقع القرار الوطني الفلسطيني نتيجة رفضها أن تكون أداة للتوسع الصهيوني في غزة والضفة، لكنها لم تظهر رغبة مماثلة في التضحية والصبر دفاعاً عن مبدأ التعددية السياسية عندما قررت تصفية خصومها

السياسيين بالاحتكام إلى السلاح. كذلك أدى تماهي المقاومة اللبنانية التي يقودها حزب الله والطائفة الشيعية إلى عجزها عن التحول إلى تيار سياسي يستوعب التعددية الدينية والطائفة، رغم الانتصارات المشرفة التي حققتها في مقارعة العدوان الإسرائيلي.

الظهور الشيعي والدولة الدينية

ظهر التيار الشيعي إلى العيان في العقدين الأخيرين بعد عقود طويلة من الفقر والحرمان عانتها الأقليات الشيعية في المنطقة العربية نتيجة الفساد الإداري والتحامل الديني. الأحزاب الشيعية في العراق تمكنت خلال السنوات الستة الأخيرة منذ الغزو الأمريكي من الإمساك بمقاليد الأمور والتحكم بالمؤسسات الأمنية. كذلك تمكنت الطائفة الشيعية في لبنان من بناء مؤسسات ثقافية واقتصادية وسياسية حديثة، وتحولت منذ انتصارها على الجيش الذي اعتقد الحكام العرب أنه لا يقهر في عام ٢٠٠٠ ثم في عام ٢٠٠٦ إلى نموذج يحتذى وجعلها محط آمال شباب أنهكته الهزائم العربية المتتالية أمام المد الصهيوني.

الظهور الشيعي في البلاد العربية مرتبط بطبيعة الحال بالجمهورية الإسلامية الإيرانية التي استطاعت خلال العقود الثلاث منذ قيامها في مطلع الثمانينيات تحقيق نهضة علمية واجتماعية، حولتها إلى قوة عسكرية ضاربة وإلى دولة إقليمية مؤثرة في منطقة الشرق الأوسط. وشهدت

السنوات الستة الماضية صعوداً كبيراً في النفوذ الإيراني بعد انتصار حلفائها في العراق ولبنان، وعجز الولايات المتحدة وإسرائيل عن تدمير التحالف الإيراني السوري اللبناني المناوئ لطموحاتهما في المنطقة.

لا شك أن نجاح الحركة الشيعية في التصدي للطموحات الغربية الخارجية والانتصار للطموحات الوطنية المحلية يرتبط مباشرة بالبنية الدينية للطائفة الشيعية المتمثل بالحوزة (المدرسة الشرعية). فقد تمكنت الحوزة الشيعية من تحقيق ما عجزت عنه المراكز العلمية السنية وذلك بحفاظها على استقلالها المالي وانفتاحها العلمي على الدراسات الفلسفية والاجتماعية. فبقيت موضوعات الفلسفة والاقتصاد والسياسة وعلم النفس وعلم الاجتماع تدرس في الحوزة الشيعية إلى يومنا هذا في حين ازداد تركيز المعاهد والكليات الشرعية السنية على الدراسات الفقهية والشرعية التاريخية بعيداً عن الوصول إلى فقه عميق للمجتمع المعاصر ومؤسساته وحراكه. وهذا ما أعطى القيادة الدينية الشيعية قدرة متميزة على فهم المجتمع المعاصر والتعامل معه بمعرفة ودراية بعيداً عن الخطاب العاطفي الذي يغلب على علماء السنة، والذي غالباً ما يعتمد ثنائية الرفض أو القبول. الاستقلال المالي الذي فقده علماء السنة بعد إقامة وزارات الأوقاف في الدول العربية للهيمنة على المؤسسة الدينية مكن علماء الشيعة من الاعتماد على الذات والاستقلال في القرار، وأبقاهم على صلة بقواعدهم الاجتماعية مصدر ثروتهم المالية.

بيد أن محدودية تأثير التيار الشيعي خارج طائفته مرتبطة مباشرة بالطبيعة الدينية للعمل السياسي الشيعي. فقد حوّل التيار الشيعي الجمهورية الإسلامية في إيران إلى دولة شيعية يستشعر فيها السني أنه مواطن من الدرجة الثانية. كذلك تحول اليوم الخصوصية الشيعية لحركة المقاومة اللبنانية دون تحولها إلى حركة شعبية توحد اللبنانيين عموماً حول خطاب سياسي واستراتيجية تنموية وطنية.

التحول الديمقراطي وتحديات الواقع العربي

النموذج الذي حرك المخيال الديني والسياسي للطائفة الشيعة في البلاد العربية لم يأتي من فضائها العروبي بل جاء من فضاء انتمائها الحضاري الإسلامي عبر النموذج الإيراني. وعلى الرغم من تأثر بعض الشباب السني بالنموذج الشيعي الإيراني فإني أعتقد أن النموذج يتضارب بقوة مع الوعي الديني والتاريخي للأغلبية السنية، وبالتالي فإني لا أرى إمكانية تحوله إلى محفز أخلاقي أو حراكي للشعوب العربية. القدرة التحفيزية للنموذج الشيعي عند الأغلبية المسلمة تنحصر في البعد التنافسي، أي في بروز نموذج منافس يمكن أن يدفع الدوائر السنية إلى الحراك. ومن المؤسف أن الاستجابات السنية للمنافسة الشيعية تكاد تنحصر في الجانب السلبي، أي جانب التنديد والتخويف والرفض، كما حصل مؤخراً في الموقف الذي وقفه الشيخ يوسف القرضاوي مما أسماه بالغزو الشيعي للمناطق السنية وتابعته فيه مؤخراً جبهة علماء الأزهر.

لا أود هنا الخوض في مسألة انتشار المذهب الشيعي بين السنة بتفاصيلها، بل أكتفي بالإشارة إلى طبيعة رد علماء السنة الذي يؤكد ما ذكرته عن غيات الرؤية السياسية والحضارية العميقة لدى كثير من قيادات الحركة الإسلامية العربية ورموزها. لقد سبقت تصريحات القرضاوي حملة قادتها حركة الإخوان تحدثت فيها عن حركة تشييع في مصر وسوريا دون تقديم أي أرقام أو حقائق لدعم تأكيداتها، مكتفية بالإشارة إلى الجهود الإيرانية لتأهيل المقامات الشيعية في سوريا كمسجدي السيدة زينب والسيدة رقية. ولنفترض على سبيل النقاش أن الانتشار قائم فعلاً، فإن الرد المبدع والخلاق يتطلب من علماء السنة دراسة أسباب هذا الانتشار وإدخال إصلاحات في مناهج التعليم وفي طرائق العمل تعيد للمؤسسة الدينية السنية حيويتها التي افتقدتها منذ قرون.

النموذج الإصلاحي البديل للنموذج الشيعي الإيراني يأتي مرة أخرى من خارج المنطقة العربية، وبالتحديد من تركيا. النموذج التركي يمثله حزب العدالة والتنمية الحاكم ذو الأصول الإسلامية. يسعى حزب العدالة إلى إعادة الجمهورية التركية إلى سياقها الثقافي والحضاري التاريخي، وتمثل أطروحاته الحالية مرحلة متطورة من ارتقاء الحركة الإسلامية في تركيا. يرفض الحزب ربط الدولة ذات المرجعية الإسلامية بالدولة الدينية، ويدعو إلى تبني المبدأ الديمقراطي والتعددية السياسية. سعى الحزب منذ تسلمه السلطة إلى محاربة الفساد الإداري وتخفيف حدة الإضطهاد الديني

ضد الملتزمين دينياً من أبناء الأغلبية المسلمة، كما عمل على زيادة دائرة الحريات السياسية للأقليات القومية وفي مقدمتها الأقليلة الكردية.

يشكل حزب العدالة والتنمية التركي مرحلة متقدمة من مراحل تطور العمل السياسي ضمن التيار الإسلامي، والذي التزم بمبدأ سلمية العمل السياسي منذ البداية، وبقي محافظاً على هذا المبدأ رغم استبداد التيار القومي التركي والمؤسسة العسكرية المتحالفة معه بالقرار السياسي، واللجوء إلى الانقلاب مرارت عديدة للحيلولة دون تسلمه لزمام السلطة. ولقد دفع نهج الحزب المتوازن والمعتدل الأغلبية التركية ـ سواء منها المتفائل من الرؤية الإسلامية أو الرافض لها ـ إلى تقديم الدعم له نظراً لنجاحه في تطوير الاقتصاد واحترام الحريات. نجاح حزب العدالة مرتبط بطبيعة الحال بوجود مجتمع مدني متطور في تركيا، وهو ما تفتقده معظم الدول العربية اليوم.

الإرهاصات الأولى للمشهد العربي الجديد

تسعى الشعوب العربية إلى التخلص من جمود سياسي نتيجة هيمنة الدولة الأمنية على المجتمع المدني منذ مطلع الستينيات من القرن الماضي. رياح التغيير السياسي والاقتصادي التي عصفت خلال العقود الأربعة الماضية بالنظام الإيراني والاتحاد السوفياتي وأوربا الشرقية وشرق وجنوب شرق آسيا وجنوب أمريكا وجنوب إفريقيا، ولفحت تركيا في بدايات العقد

الماضي، وصلت أخيراً إلى قلب العالم العربي في مصر وتونس بعد عقود من السبات الرسمي والمؤسسي. عجزت الأنظمة العربية خلال العقود الماضية عن إدخال إصلاحات سياسية تذكر. فلم تتغير، على سبيل المثال، البنية الطائفية للدولة اللبنانية، كما لم يتغير نظام الحزب الواحد واختيار رئيس الدولة عبر أسلوب البيعة التاريخي في مصر وسوريا وليبيا. ولا يزال وزير الخارجية السعودي في منصبه منذ عقود ثلاثة، في حين رُفّض اقتراح إقامة مجلس شورى منتخب في المملكة. التغير الكبير الذي طرأ على الساحة العربية هو التغير الهائل في البنية الاجتماعية والسياسية في العراق، وهو تغير جرى نتيجة تدخل عسكري خارجي لا من خلال الحراك الاجتماعي والسياسي الداخلي.

السكون السياسي الذي حكم على البنية السياسية العربية وهيمن على الثقافة الحاكمة في المجتمعات العربية يخفي وراءه تغيرات عميقة في بنية المجتمع العربي وفي الخبرة الجماهرية. فقد أدت سياسات الانفتاح الاقتصادي في مصر وسوريا ولبنان والجزائر والمغرب إلى اتساع الفجوة الاقتصادية بين الأغلبية السكانية التي يستمر انخفاض متوسط دخل أبنائها باطراد منذ عقدين والأقلية الحاكمة التي يستأثر أبناؤها بثروات البلاد ويتزايد فيها عمق الفساد الإداري باستمرار. كما أدت البعثات التعليمية والتحول السكاني نحو المدن إلى تغير البنية الاجتماعية لدول الخليج. حدوث تغيرات كبيرة في العمق الاجتماعي للمجتمع العربي دون حصول

تغيرات مناسبة لها على السطح السياسي يجعل حيثيات المنطقة العربية الراهنة مماثلة للحيثيات الطبقية (الجيولوجية) لمناطق الانكسارات الأرضية قبيل حدوث الزلازل.

مؤشرات التغيرات المزلزلة القادمة والمتعلقة بالتغيرات البنيوية الداخلية في المجتمعات العربية تصبح أكثر وضوحاً عند النظر إلى التغيرات الإقليمية والدولية المرافقة. انهيار سوق الأموال الأمريكي الذي لا زال العالم يعاني من تداعياته الاقتصادية هو في حقيقته إنذار مبكر لتحولات اقتصادية عميقة في الاقتصاد العالمي سيكون لها تأثيرات كبيرة على توازنات القوى العالمية، وعلى قدرة الولايات المتحدة وأوربا على استخدام تفوقها الاقتصادي والسياسي للتأثير في المنظومة القطرية العربية. ويأتي هذا التراجع في الوقت الذي يتزايد فيه النفوذ الإيراني الشيعي في المنطقة العربية وبروز المسألة الكردية إلى سطح الأحداث وتزايد قدرة الشعب الكردي على تأكيد هويته القومية المتميزة بعد عقود من القمع والتهميش.

دولة المؤسسات وحكم القانون

التطورات الحالية في العالم العربي والمتمثلة بإصرار النخب الحاكمة ـ المتكونة من تآلف المؤسستين الأمنية والديوانية (البيروقراطية) من جهة وكبار التجار وأصحاب الأموال من جهة أخرى ـ على الاحتفاظ بامتيازاتها السياسية والاقتصادية على حساب الغالبية المحرومة ترسم صورة قاتمة

استعرضنا طرفاً منها آنفاً. وبطبيعة الحال فإن الصورة السابقة لا تخضع لأي حتمية تاريخية، بل يمكن أن يتجه المجتمع العربي بالاتجاه المعاكس في حركة نحو إصلاح مؤسسات الدولة وتحقيق مشاركة سياسية تضع نهاية لاحتكار السلطة والثروة. المشهد الإصلاحي يتوقف على إدراك النخب الحاكمة العربية أهمية انفتاحها على القوى المعارضة وتبنيها لمبدأ المشاركة السياسية، كما تتعلق بالتزام قوى المعارضة بمبدأ التبادل السلمي للسلطة. كذلك تتوقف قدرة المعارضة السياسية على تحقيق نظام سياسي تشاركي وتعددي على انكبابها لتطوير مؤسسات المجمع المدني بدلاً من تركيز جهودها على المؤسسة السياسية. ولعل تراجع قدرات الدولة القطرية العربية وعجزها عن تقديم الخدمات التعليمية والصناعية والصحية يدفع بها إلى تخفيف سيطرتها على المجتمع المدني والسماح لهذا المجتمع بتطوير مؤسساته الأهلية.

وأي كان الأمر فإن منطقة الشرق الأوسط بدأت عملياً بالدخول في مرحلة المخاض التي أشارت إليها الوزيرة الأمريكية، وهي مرحلة مؤلمة قد يطول فيها الألم إذا ما ساد المشهد الزلزلي أو يقصر حال حصول المشهد الإصلاحي، ولكنها مرحلة مؤلمة على كل حال. الوصول إلى المشهد الإصلاحي تتطلب نقلة فكرية بعيداً عن نموذجي الدولة القومية والدولة الدينية باتجاه دولة القانون والمؤسسات يتم خلالها تجاوز الخلافات القومية والطائفية والدينية بين أبناء المجتمع، ويخضع فيها الجميع لحكم

قانون عادل يكافئ المساهمات البناءة ويضرب بقبضة من حديد على بؤر الاستغلال والفساد. وعلى الرغم من الحالة الضبابية التي تواجهنا عند استعراض المشاهد المستقبلية فإن ثمة حقيقة تزداد وضوحاً كل يوم، وهي أن مستقبل الشرق الأوسط يتحرك باتجاه مغاير تماماً للاتجاه الذي سعت إليه الولايات المتحدة خلال السنوات السبع الماضية، وأن تحقيق المشهد الإصلاحي مسؤولية مشتركة بين جميع المواطنين على اختلاف مواقعهم ومشاربهم.





الفصل العاشر

مستقبل الإسلام وطبيعة المواجهة مع الغرب



يرتبط مستقبل الإسلام بالعناصر التكوينية لرسالتة وبالحركة التاريخية التي تحكم تطور الأفكار والثقافات. وكما لعبت الرسالة الإسلامية دوراً حاسماً في تطوير المجتمعات الإنسانية باتجاه النضج العقلي والعلمي والأخلاقي، وفي تحرير إرادة الإنسان من وهم الخرافة وهيمنة الأنظمة الكسروية والقيصرية، تظهر الحاجة اليوم إلى مساهمة الإسلام في تحرير الوعي الإنساني من آصار الإباحية والعدمية، وتسلط القوى العنصرية، واستغلال النخب المترفة التي تسعى باستمرار إلى زيادة حدة التفاوت الاقتصادي، للوصول إلى نشوة القوة وثمالة الهيمنة، والتي تبيح لنفسها استغلال الأغلبيات لتنعم الأقليات.

الحديث عن مستقبل الإسلام كما أفهمه ليس حديثاً عن قدرة الرسالة الخاتمة على ترشيد السلوك وزرع الأمل وتقديم الحلول التي تمنح العزة والكرامة. فهذا حديث امتزج بأعمال رواد الإصلاح الإسلامي منذ عقود طويلة، وخالج أرواح رجالات الإسلام مع بروز معالم الصحوة الإسلامية في منتصف القرن الماضي، ورافقهم في حلهم وترحالهم وهم يشهدون امتداد الصحوة في بلاد المسلمين، وعبورها الجبال والبحار نحو الغرب الذي هاجر المسلمون إليه وأقاموا فيه، ثم عقدوا العزم على حل الرحال، ودق الأوتاد، وضرب الجذور.

الحديث عن مستقبل الإسلام الذي أقصده هنا هو حديث عن مستقبل العمل الإسلامي، والرؤية الإسلامية، والحل الإسلامي في عالم تتقارب فيه الشعوب وتتلاحم فيه المكونات الدينية والعقدية. هو حديث عن استراتيجية التحرك وكيفياته، وعن طبيعة المجتمع الذي يسعى الشباب المعاصر إلى إنشائه، وعن طبيعة التحديات التي تواجه الحركة الإصلاحية ذات المرجيعة الإسلامية، وسبل التعامل معها. هو حديث عن الفرص التي تواكب التحديات، والآمال التي تختلط بالأحزان والويلات، والتطلعات والأحلام التي تتطاول فوق المخاوف والأوهام.

أحاول في هذا الفصل أن أرسم صورة المشهد السياسي الراهن، وأستعرض أبعاد نبوءة صدام الحضارات، وخلفياتها السياسية والدينية، وعلاقتها بالتطرف الديني في الشرق والغرب، وطبيعة القوى الاجتماعية التي تروّج لها وتسعى إلى تحقيقها. وسمات الرؤى التي تدعم هذه النبوءة وتعمل على إنزالها على الواقع، ومعالم الرؤية القادرة على التصدي لها، والحيلولة دون تجسيدها. وأسعى إلى تأكيد أهمية استشعار أن الصراع القائم اليوم هو صراع بين رؤى حضارية لا صراع بين حضارات، وعلى ضرورة عمل حركة الإصلاح الإسلامي على تجاوز النزعات الذاتية المتمثلة في الاستغراق في الهم الإسلامي، والتحول إلى رؤية إنسانية عالمية، يتسع من خلالها الهم الإسلامي ليحيط بالهم الإنساني، وتستلهم عبرها الأمة الرسالة التي حملها الرسول الأمين فتصبح، كما صار، رحمة للعالمين.

يمر العالم اليوم بسلسلة من التحولات المتسارعة والتي تمثل في ظاهرها تداعيات لأحداث الحادي عشر من أيلول، والتي استهدف خلالها متشددون إسلاميون أهم المراكز الاقتصادية والعسكرية في الولايات المتحدة، واستفاق العالم بعدها ليجد نفسه في خضم صراع مسلح بين قوى أمريكية وغربية تدعو إلى محاربة الإرهاب العالمي الجديد، وجماعات مسلحة تتحدث بخطاب ديني إسلامي، وتدعو إلى مواجهة الهيمنة الغربية على مقدرات الشعوب الإسلامية، وتعبر عن سخطها وغضبها بضرب أهداف عسكرية ومدنية دون تمييز، في سعي مستمر لنشر الفوضى في المنظومة السياسية المحلية والعالمية.

يبدو الصراع تحقيقاً لنبوءة الباحث الأمريكي صاموئيل هانتنغتون بقيام حرب حضارية بين معسكر غربي من جهة ومعسكر إسلامي من ناحية ثانية[1] والعالم اليوم آخذ بالاستقطاب تدريجياً إلى معسكرين كبيرين، المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة، والمعسكر الإسلامي بقيادة منظمات إسلامية أهلية، تمثلها منظمة القاعدة التي يتزعمها أسامة بن لادن. وينتشر مسرح الصراع العسكري والدموي على مساحة شاسعة، تشمل حتى الآن الولايات المتحدة وأسبانيا وبولونيا وإيطاليا في المعسكر الغربي،

١- انظر صاموئيل هانتنغتون، صراع الحضارات:
Samuel P. Huntington. Clash of Civilizations. Foreign Affairs (Summer ١٩٩٣)، vol. ٧٢، no. ٣، pp. ٢٢-٢٨.

كما تشمل أفغانستان والعراق واليمن وفلسطين في المعسكر الشرقي، وهو مسرح مرشح للاتساع إلى مساحات غير محدودة.

ومع ازدياد حدة الصراع واتساع رقعته، ترتفع النبرة الدينية في الخطاب السياسي للأطراف المتصارعة، ويزداد حجم الهوة التي تفصل بين التيارات السياسية في الدول الإسلامية والدول الغربية، ويبدو الحال وكأن العالم متجه إلى رؤية جديدة لطبيعة العلاقات بين الشعوب والدول، تصطبغ بصبغة دينية داعية إلى استقطاب العالم بين محوري الإسلام والغرب. فمع تزايد نفوذ المنظمات الصهيونية واليمين المسيحي في الولايات المتحدة، تتحول السياسة الخارجية عن أسسها العقلانية التي قامت على القانون الدولي، والمنظمات العالمية، إلى أسس عقدية تهيمن عليها التضامنات الدينية، والنبوءات التوراتية والإنجيلية. ولأول مرة منذ قيام الدولة اليهودية في فلسطين، تؤكد القيادة السياسية الأمريكية التزامها بالمشروع التوسعي الصهيوني دون تحفظات، ويقف الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن بوضوح خلف مشروع رئيس الوزراء الصهيوني أريال شارون الهادف إلى ضم المستوطنات الصهيونية في الضفة الغربية، والرافض لعودة سكان فلسطين المشردين إلى ديارهم. وتترافق هذه التصريحات مع تزايد وطأة الاحتلال الأمريكي للعراق، وبروز رغبة الولايات المتحدة الأمريكية بجعل العراق منطقة نفوذ أمريكية، ومنصة انطلاق للضغط على دول المنطقة، وخاصة الدول الرافضة للخضوع إلى الإملاءات الأمريكية مثل إيران وسوريا ولبنان.

وفي ظل هذه التحولات الكبيرة، يبرز العديد من الأسئلة: هل يتجه العالم نحو استقطاب ديني يتحكم بالولاءات والتقسيمات السياسية، ويتحول خلاله التضامن الديني إلى أساس الإئتلافات والأحلاف السياسية؟ وهل يتحول الإسلام إلى منظومة دينية تدعو إلى التضامن السياسي بين المسلمين في مواجهة تضامنات دينية أخرى؟ وهل تتحول الولايات الأمريكية ودول العالم الغربي عن المبدأ العلماني الذي حكم تتطورها إلى منظومة حضارية عالمية؟ وهل لدى الجماعات الإسلامية التي تحمل لواء العنف العالمي مشروعاً حضارياً يتجاوز خطاب المواجهة والمقاومة والتحرر إلى خطاب البناء والأمن والحرية؟

أسئلة كثيرة تبحث عن إجابات واضحة محددة، نسعى في هذا التحليل إلى إلقاء الضوء على أبعاد منها، وإلى طرحها بطريقة تجعلها أكثر وضوحاً وتجعل الإجابة عنها أكثر يسراً.

تشوف المستقبل من خلال أشكال الحاضر وأنساق الماضي

الجهد الفكري الرامي إلى تشوف المستقبل وتحديد أوضاع المجتمعات الإنسانية في مرحلة زمنية مقبلة جهد محفوف بالزلات والمطبات، وهو أقرب في طبيعته إلى عمل الراصد الجوي، الذي يسعى إلى تحديد حالة الطقس قبل وقوعها. فقدرة الراصد الجوي على التنبوء بحالة الطقس تتوقف على معرفته بالأنساق التي تحكم حركة الرياح، أي باتجاه الرياح

وحالتها (درجة حرارتها ونسبة رطوبتها) في عدد من النقاط التي تقع على طول المسار المؤدي إلى المنطقة التي يسعى الراصد إلى تحديد حالة الطقس فيها في زمن لاحق. وكلما تمكن الراصد من جمع عدد أكبر من المعطيات، وتحديد أدق لأنساق حركة الرياح، كلما ازدادت دقة النبوءة الجوية. وكثيراً ما يخطئ الراصد في تقريره الجوي نتيجة سوء تقدير لاتجاه حركة الرياح (أو أنساق حركتها)، أو نتيجة تغيير طارئ وغير محسوب في الضغوط الجوية التي تتحكم بحركة الرياح ووجهتها. وغني عن البيان أننا نترقب النشرة الجوية، ونتوقع في معظم الأحيان أن يتحقق التقرير الجوي، رغم معرفتنا بأن عملية الرصد الجوي بعيدة كل البعد عن اليقين والكمال.

تشوف المستقبل تمرين فكري مفيد رغم صعوبة العملية، وعدم ضمان النتيجة، لأنه يعين على تحديد أولويات العمل، ويساعد على إعداد العدة وتهيئة القدرات وتجنب الزلات. فالاستعداد لمواجهة الطوفان مطلوب، والجهد المبذول قد يبدو للبعض جهداً ضائعاً حال وقوع الخطأ في التقدير، وتحول الرياح باتجاه آخر، لكنه جهد مهم مع ذلك لمنع الخطر، وضياع جهود سنين طويلة من الإعمار والبناء. والقدرة على تشوف المستقبل مرهونة بإدراك أنساق حركة المجتمع المحلي والمجتمع الدولي، وتحديد القوى السياسية المحلية والعالمية، والضغوط المتشكلة والمتلاشية. فما طبيعة الأنساق التي تحكم حركة المجتمعات المسلمة والعالمية؟ وما هي القوى الفاعلة والضغوط المؤثرة في هذه الحركة؟ وأين موقع الإسلام فكرة وحركة في هذا السياق؟

بيد أننا نرى في الجهد الهادف إلى البحث عن أنساق عامة وقوى اجتماعية وسياسية أساسية تحكم الحركة التاريخية للمجتمعات فائدة أخرى تبرر الجهد الفكري المبذول. ذلك أن العمل على تحديد الأنساق والقوى يؤدي إلى تحرير الرؤية من ضغوط اللحظة الراهنة، ومحدودية النظرة قصيرة المدى، وتسمح بتشكيل تصور أكثر اتساعاً وإشرافاً، يصل الحاضر بالأمس القريب والبعيد، ويربط اليوم بالغد، ويبرز تأثير الإرث الثقافي والتجارب التاريخية في تشكيل وعي إنسان اليوم الفاعل في مجريات الأحداث.

وكما سنلاحظ في التحليل التالي، فإن تداعيات أحداث الحادي عشر من أيلول ترتبط ارتباطاً مباشراً بسلسلة طويلة من الأحداث التي سبقت تلك الحادثة التي زلزلت الوعي التاريخي الأمريكي، وأدت إلى تغيير حاد في سياساته الخارجية والداخلية. فالسياسات الخارجية والداخلية التي قد تبدو غير مسبوقة في تاريخ السياسة الأمريكية تم الإعداد لها، كما سنبين لاحقاً، طوال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وجاءت أحداث أيلول لتنفيذ السياسات المعدة مسبقاً بحجة محاربة الإرهاب.

إذن تحديد معالم مستقبل الإسلام هو في جوهره تحديد لمستقبل العالم، أي تحديد لمستقبل القوى السياسية الفاعلة اليوم ومشاريعها السياسية والاجتماعية المستقبلية. ونظراً للاستقطاب المتزايد بين العالم الإسلامي والغربي، والصدام الحاد بين قوى إسلامية وغربية، فإنني سأركز في تحليلي المقتضب خلال الصفحات القليلة الآتية على تلك القوى والنظر في رؤاها ومقومات وجودها ونفوذها.

النبوءة في التراث الديني رؤية لنبي يتشوف خلالها أحداثاً تقع في المستقبل ثم يقوم بإخبار قومه وأتباعه استعداداً لها. ويؤدي تحقق النبوءة إلى تولد الثقة بصدق النبوة وتأكيد المصدر الإلهي لرسالة النبي. كما تهيئ النبوءة المؤمنين لتلقي الحدث قبل وقوعه، وتعينهم على قبوله حال وقوعه. والنبوءات التي سجلتها الديانات السماوية كثيرة، منها نبوءة الطوفان التي دفعت نوح لبناء السفينة استعداداً للطوفان الذي أخذ قومه عندما تهكموا من نبوءته وكذبوها فمنعهم ذلك من إعداد العدة للقاء يوم هائل مهيب. ومنها نبوءة موسى عليه السلام عندما أعلن لقومه وعد الله لهم بدخول الأرض المقدسة التي كتب الله لهم، ونبوءة مقدم المسيح التي تناقلها أنبياء بني إسرائيل لأجيال، والتي تحققت بمقدم عيسى بن مريم عليه السلام.

ومع مقدم خاتم الرسل والأنبياء توقفت النبوءات، وأعلن القرآن الكريم بداية مرحلة جديدة في التاريخ الإنساني، تتراجع فيه المعجزة والنبوءة، ويتقدم فيه العلم والفكر، ليتابع هداية البشرية استناداً إلى قيم الوحي العليا والبحث المنهجي الذي يعتمد السمع والبصر والفؤاد. وأصبحت قيم العدل والإنصاف والرحمة والتعاون واحترام كرامة الفرد واحترام عقله ودينه وماله ونفسه ومروءته الحكم في توجيه الفعل الإنساني. والفعل الصحيح هو ما وافق تلك القيم وحقيقة كرامة الإنسان، لا ما وافق الهوى

والرؤية الخاصة لفرد أو جماعة عرقية أو دينية. فلا يصح إهدار دم أو الفتك بعرض أو استباحة مال وأرض لتحقيق نبوءة أو تفسير نص. فلا يجوز مخالفة قيم النبوة الصادقة والثابتة لتحقيق تفسيرات أو تأويلات قد يحتملها النص أو قد يحتمل غيرها.

لقد أدت هذه الرؤية العقلانية للعالم التي أسست لها خاتمة الرسالات إلى تطور إمكانيات الإنسان العقلية عبر القرون، وتطورت معها وسائله وأشكال حياته. فتمكنت الحضارة الإسلامية من إنشاء مجتمعات حضارية، تحترم فيها كرامة الإنسان، ويتعايش فيها الناس على اختلاف قومياتهم ودياناتهم وتفسيراتهم، وتتأجج فيها مراكز البحث العلمي والإبداع الحضاري، كما تمكنت الحضارة الغربية من بعد من تطوير الإمكانيات التنظيمية والإبتكارية إلى المستوى الذي نعرفه اليوم.

العقلانية التي صبغت الحياة السياسية والاقتصادية والمهنية والثقافية في الحضارة الإسلامية لم تهيمن على كل دوائر الحياة، وما كان لها ذلك. وحافظت الدوائر الاجتماعية والروحية والأدبية على خصوصياتها الذاتية التي لم تخضع إلى المنهجية العقلانية التي انبثقت عن الوحي الإسلامي وقيمه الإنسانية الكلية. كذلك دخل العقلاني وغير العقلاني في صراع جدلي عبر التاريخ الإسلامي، فاتصفت بعض المراحل بغلبة الصبغة العقلانية في حين اتصفت أخرى بتراجعها. كذلك خضعت الحضارة الغربية إلى تأثيرات مشابهة اختلط فيها العقلاني بغير العقلاني. ففي حين تمكنت

أوربا الغربية من تجاوز الاقتتال الديني الذي هدد مستقبل المجتمعات الغربية إبان الانقسام الكنسي (الكاثوليكي) والإصلاحي (البروتستانتي) عبر تبنيها للمبدأ العلماني الذي منع النظام السياسي من استخدام أجهزة الدولة لفرض مذهب ديني على جميع أفراد المجتمع، وأكد على حق الأفراد بممارسة شعائرهم ومعتقداتهم بعيداً عن هيمنة الدولة، سعت أوربا إلى إقامة دولة يهودية تقوم على استخدام مؤسسات الدولة لتوفير امتيازات خاصة لأتباع دين على حساب الكرامة الإنسانية والحقوق المشروعة لأتباع ديانات أخرى.

عدوى الانكباب لتحقيق النبوءات التاريخية التي اختصتها الرسالات السماوية بأجيال غير الأجيال الحالية وبظروف إنسانية مغايرة كلياً للظروف التي تطبع المجتمعات الإنسانية الراهنة لا تقتصر على تخير نصوص وقراءتها خارج سياقها التاريخي، بل نراها اليوم تنتقل إلى الباحثين السياسيين وأساتذة الدراسات الاجتماعية الحديثة، كما هي الحال في كتابات هنتنغتون (صراع الحضارات) وفوكوياما (نهاية التاريخ). وتعاني الكتابات التنبؤية الحديثة من نفس الآفة التي أصابت الكتابات الإحيائية التي تسعى إلى إحياء النبوءات التاريخية خارج سياقها التاريخي: آفة تقديم النبوءة على قيم الأنبياء، ثم السعي الحثيث لتحقيق النبوءة ولو أدى ذلك إلى التخلي عن الإنجازات التاريخية التي جاءت من أجلها الرسالات وحققها أتباع الرسل. وحال هؤلاء كحال الذين برروا الظلم

والفحشاء باتباع تراث ديني تناقلوه عن آبائهم، فزجرهم القرآن قائلاً: ﴿وإذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا واللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٨)

تشير الكثير من المؤشرات إلى أننا اليوم على أعتاب مرحلة صدام حضاري بين عالم شرقي إسلامي وعالم غربي تقوده رؤية مسيحية يهودية. وبدأت الأصوات التي ترى أن الصراع السياسي العسكري الدائر بين جماعات إسلامية عسكرية وعدد من الدول والقوى السياسية العربية والإسلامية من جهة والولايات المتحدة وبعض الدول الغربية من جهة أخرى ذو طبيعة دينية متأججة. ففي العالم الإسلامي تتردد أصوات عديدة، بدءاً بالجماعات الإسلامية المسلحة، تصف الحرب الأمريكية على مناطق إسلامية، والدعم الأمريكي الكامل لخطط التوسع الإسرائيلية، بالحرب الصليبية. وتشير هذه الأصوات إلى الجهود الرامية إلى تحجيم التعليم الديني وتغيير المناهج الدراسية ووسم كل حركات التحرر في المناطق الإسلامية بالإرهاب. وفي العالم الغربي ترتفع أصوات مهمة ومؤثرة منددة بالدين الإسلامي، وداعية إلى مواجهة القوى الإسلامية ورفض أن يكون للإسلام دور فاعل في الحياة العامة. فيصف وزير العدل الأمريكي المتعصب جون أشكرفت الإسلام بأنه «دين يلزم الله فيه أتباعه بالتضحية بأبنائهم من أجله، في حين أن المسيحية عقيدة تؤكد على أن الله ضحى بابنه من أجل أتباعه.»[1] كما

١- نقل العبارة السابقة الصحفي الأمريكي اليميني كال توماس عن وزير العدل بتاريخ ١١ شباط ٢٠٠٢، ولم ينفها مكتب وزير الداخلية، لكنه ادعى أن ناقليها أساؤوا فهمها.

يصف ويليام بويكن، العميد في الجيش الأمريكي ونائب معاون وزير الدفاع لشؤون الاستخبارات الحرب الأمريكية بأنها حرب روحية بين أمة مسيحية وأتباع صنم.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، هل يتجه العالم نحو صراع حضاري حتمي بين شرق إسلامي وغرب مسيحي يهودي؟ وأين موقع الإسلام من هذا الصراع؟ هل سيأخذ الصراع منحى عسكرياً أم سياسياً أم فكرياً؟ وما هو مستقبل الإسلام والغرب في هذ الصراع؟ هذه أسئلة كبيرة لعلنا نلقي الضوء على طرف منها في الصفحات التالية.

التطرف الديني وخلفية الصراع الحضاري

الصراع الدائر اليوم بين الشرق والغرب والذي يريد البعض له أن يأخذ منحى صدام حضاري ليس صراعاً بين حضارات تحمل داخلها بزور الصراع، بل هو صراع بين قوى اجتماعية تحمل رؤى متضاربة حول مستقبل العالم وتسعى لتوجيه مسار التطورات السياسية والاجتماعية بحيث تضمن امتيازاتها المستقبلية. فالنظرة التحليلية المتأملة تظهر بأن الصراع ليس صراعاً بين شرق إسلامي وغرب مسيحي، لكنه صراع يأخذ أبعاده داخل الشرق والغرب. وبتعبير أدق فإن الصراع الذي نشهد تداعياته في العراق اليوم هو صراع بين رؤية عنصرية توسعية ترى أن المصالح الأمريكية في العالم، والتي تشمل ترسيخ ودعم قيام دولة يهودية مهيمنة على المنطقة،

يجب تكريسها في كل مناطق العالم، بما في ذلك مناطق الشعوب الإسلامية، من خلال استخدام القوة العسكرية الأمريكية، وبين رؤية ترى أن خير ورفاه الشعوب لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال احترام كرامة الإنسان، وحماية حقوق الشعوب، بما في ذلك حقهم بتقرير المصير، وأن مشاريع المهيمنة مصيرها دوماً إلى الفشل الذريع الذي يهدد أمن وكرامة واستقرار كلاً من القوى المهيمنة والقوى المستهدفة.

وعلى الرغم من أن الصراع يبدو متجهاً إلى استقطاب بين محور إسلامي وآخر غربي، إلا أن واقع الحال يخالف مظاهر الاستقطاب الذي ولده الهجوم الإرهابي على الولايات المتحدة ورد الفعل الأمريكي الذي نقل القتل والتدمير من مدن نيويورك وواشنطن إلى كابول وقندهار وبغداد والفلوجة وكربلاء وغيرها من المدن العراقية والأفغانية. فعمليات التدمير التي قامت بها جماعات إسلامية متطرفة والتي تلقت تبريكات قادة منظمة القاعدة تمثل رؤية عدد محدود من الأفراد والمنظمات التي تعتمد خطاباً إسلامياً، لكنها لا تعي أبعاد الرؤية القرآنية والنموذج النبوي الحضاري الرفيع. ولقد استنكرت الدول العربية والإسلامية العمليات الإرهابية ونهج العنف العشوائي، باستثناء عراق صدام وأفغانستان طالبان، كما نددت بها منظمات المجتمع المدني في العالم الإسلامي، ومنها منظمات يسمها الغرب بالإرهاب كحزب الله وحماس.

العمليات الأمريكية في العراق لم تلق دعماً وتأييداً من كافة القوى السياسية والاجتماعية في الغرب، بل لاقت معارضة جماهيرية واسعة من القوى السياسية والشعبية الغربية، وأدت إلى انقسام الرأي العام في الغرب حولها. ولم تستطع إدارة الرئيس الأمريكي بوش الإبن ورئيس الوزراء البريطاني بلير من تبريرها إلا من خلال تضخيم حجم الخطر الذي يشكله نظام صدام ضد أمن الولايات المتحدة، وهي ادعاءات أظهرت الأحداث اللاحقة زيفها. وكما قاد الحرب العسكرية ضد الغرب ثلة من المتطرفين الإسلاميين، فقد قادها في الغرب ثلة من المتطرفين النصارى واليهود، الذين يتشابهون في رؤاهم الضيقة والمتشددة مع نظرائهم في العالم الإسلامي، ويختلفون معهم في قدرتهم على إخفاء مواقفهم المتشددة في خطاب ذي صبغة إنسانية ودعاوٍ طنانة عن رغبتهم في نشر الديمقراطية والحرية والرخاء.

لقد استطاعت القوى الدينية المتطرفة في الولايات المتحدة الأمريكية توظيف الغضب الشعبي الواسع تجاه أعمال العنف الإرهابية التي قام بها متطرفون إسلاميون لتحقيق مخططاتها الخاصة التي لا علاقة لها بمحاربة الإرهاب، بل ترتبط بنبوءات دينية توراتية وبمشاعر العداء التي تكنه للإسلام وأهله.

التطرف الديني خروج على الإصلاح الإسلامي

التطرف الديني ذي النزعة الخارجية ظاهرة معقدة متعددة الأبعاد، ترتبط بالمنظومة الاجتماعية والسياسية السائدة اليوم في العالم الإسلامي، كما ترتبط بالمشروع الحداثي الغربي.

عرف التاريخ الإسلامي حالات من التطرف الديني لعل أهمها بروز الخوارج في القرن الأول للهجرة، الذين دعوا إلى تأسيس مجتمع إسلامي سياسي قائم على رؤية عقدية مركزية، ترفض التعدد العقدي وتستبيح المغايرين في الدين والتصور والولاء. ونجمت الحركة الخارجية عن عوامل عدة لعل أهمها حالة الاقتتال المستمرة خلال خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والانقسامات السياسية والقبلية التي تبعت انهيار الخلافة الراشدة، وبروز قبائل تميم وبكر التي قامت بقراءة نصوص الرسالة وفق ثقافة قبلية منعزلة عن التعدد الديني والاجتماعي الذي طبع الحياة في الحجاز إبان نزول الوحي.

بيد أن التطرف الديني اليوم، وإن تشابه في بعض جوانبه مع النزعات الخارجية التاريخية، ينبع من عوامل ترتبط بالرؤية الحداثية المعاصرة والنظام الحداثي المهيمن. ذلك أن التطرف الديني الذي يزداد حدة وشدة يرتبط بالنزعات المركزية الحداثية كما يرتبط بالدولة الحداثية في العالم الإسلامي التي تسعى إلى إقصاء الإسلام عن الحياة العامة، وإلى تهميش

الثقافات المحلية واستبدالها بثقافة علمانية غربية ترتكز على تجربة تاريخية ومنظومة معيارية نابعة عن التراث الثقافي والسياسي الغربيين.

قامت الدولة الحداثية في الغرب على مبدأ فصل سلطة الدولة عن سلطة الكنيسة، وهو المبدأ الذي سمي لاحقاً بمبدأ علمنة الدولة. وبرزت الحاجة إلى فصل السلطتين كحل للصراع بين أتباع الكنيسة الرومية (الكاثوليكية) وأنصار الكنائس الإصلاحية (البروتستانية) التي احتدمت في القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وللحيلولة دون استخدام الدولة لفرض مذهب ديني محدد على سائر أفراد المجتمع الغربي الحديث، لم تهدف العلمنة إلى إلغاء الدين أو استبعاده عن الحياة الاجتماعية، بل حولت مؤسسة الكنيسة إلى مؤسسة مجتمع مدني، في حين قامت الدولة على مبادئ إنسانية عامة، تحددت بحماية أمن وحقوق أفراد المجتمع، بما في ذلك حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية، وتداول تعاليمهم دون تدخل الدولة في شؤونهم الخاصة ومؤسساتهم الاجتماعية والمدنية. وعكست القوانين المدنية والتشريعية القيم الأساسية للمجتمع الغربي التي تشكلت تحت تأثير حركة الإصلاح الديني.

لكن انتقال نموذج الدولة الحداثية من الغرب إلى المجتمعات الإسلامية أدى إلى تشوهات خطيرة في هذا النموذج وإلى تحويله من نموذج تحرر إلى نموذج قهر تتحكم من خلاله النخبة الحاكمة المتأثرة بالافكار الحداثية بمقدارت الأغلبية الشعبية الراغبة في الحفاظ على هويتها التاريخية وتراثها

الإسلامي. واتسمت حكومات ما بعد الاستعمار في المجتمعات الإسلامية بهيمنة المؤسسة العسكرية على مقاليد الحكم، وحرص هذه المؤسسة على فرض الثقافة الحداثية على أبناء المجتمعات الإسلامية، باعتبار أن اقتباس أساليب الحياة الغربية هو الطريق الوحيد لتحقيق نقلة حضارية والتخلص من مظاهر التخلف. ولم تلبث الدولة الحداثية في المجتمعات الإسلامية أن تحولت إلى أداة قمع وقهر في يد السلطة الحاكمة، التي مارست الهيمنة والفساد الإداري باسم الحداثة والعلمانية، وضيقت الحريات السياسية، وزجت بالمعارضين لأساليبها وسياساتها في غياهب السجون.

لقد برز التطرف الديني والسياسي ضمن أجواء القمع التي هيمنت على حياة الناس في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ومنعت الحوار وحرية الصحافة والأحزاب السياسية. وضمن هذه الظروف برزت جماعات إسلامية تبنت العنف ومقارعة الدولة وأجهزتها السياسية والأمنية تحت شعار ممارسة الجهاد. ولعل أبرز القوى الإسلامية العسكرية التي تشكلت نتيجة الاضطهاد السياسي والديني التي مارسته الدولة الحداثية في مصر في العهد الناصري، والتي برزت في مرحلة «الانفتاح» التي قادها أنور السادات، الجماعات الإسلامية التي قادت صراعاً مسلحاً ضد نظام الأخير، وتمكنت من اغتياله في صيف ١٩٨١.

أجواء الاضطهاد السياسي والديني، وفقدان حرية التعبير والحوار والنقد والتنظيم في دول العالم الإسلامي، أدت في العقود الأخيرة إلى إيجاد أجواء

التطرف، وتولد قناعات عند البعض أن القوة هي الطريق الأمثل للتعبير تحت ظل الدولة الحداثية، وأن العنف والإرهاب هو الطريق الوحيد للتغيير. وبرزت ثقافة جديدة توظف النصوص الإسلامية المرجعية، من قرآن وسنة، لتبرير سفك الدماء وقتل المدنيين والعزل تحت عنوان محاربة الكفر ورفع راية الإسلام. وتتسم ثقافة التطرف الديني في العالم الإسلامي بجملة من السمات، يمكن إجمالها بالآتي:

أولاً، تقسيم العالم إلى معسكرين: معسكر المؤمنين ومعسكر الكفار وأعوانهم. وعلى الرغم من أن هذا التقسيم يستعيد التقسيمات الفقهية التاريخية التي تميز بين دار إسلام ودار حرب، لكن المتتبع لتصريحات الناطقين بلسان الجماعات الإسلامية المتطرفة يلحظ غياب القواعد الشرعية التي فصلها الفقهاء التاريخيون، من استهداف المقاتلين وعدم الاعتداء على غير المقاتلين، وتجنب إلحاق الأذى بالنساء والأطفال.

ثانياً، استباحة دماء وأموال الموسومين بالكفر. واستخدام وصف الكافر استخداماً واسعاً ليشمل غير المسلم، دون تفريق بين صديق وعدو، أو مسالم ومحارب، وليشمل كل من دعى إلى فكرة أو تصور يتعارض مع معتقدات الجماعات المتطرفة

ثالثاً، رفض التعديدية الاجتهادية وسيطرة الحرفية في قراءة النصوص وتفسيرها، والاعتساف في الاستدلال، وغياب الفقه العميق القادر على

التمييز بين العام والخاص، والكلي والجزئي، والعزيمة والرخصة، والمقاصد الشرعية وتطبيقاتها التاريخية.

إن التطرف الديني الذي علا صوته مؤخراً عبر لجوئه إلى العنف السياسي كأداة للتغيير يمثل خروجاً على الاتجاه الإسلامي العام المتمسك بسماحة الإسلام وانفتاحه على المجتمعات الإنسانية وحرصه على رسالته الإنسانية التي وصف المولى جل وعلا رسولها بأنه رحمة للعالمين، والتي أظهر أتباعها عبر التاريخ أنهم رسل عدل وسلام وتسامح، وأنهم صناع حضارة نعمت بها شعوب العالم على اختلاف ألوانها ودياناتها وقومياتها. ومن هنا تتأكد أهمية الحفاظ على روح الإسلام ومغبة الانكباب في نزعات التطرف والثأر والانتقام.

السياسة الخارجية الأمريكية من توليد الإرهاب إلى محاربته

تظهر العمليات العسكرية في أفغانستان والعراق ضمن الخطاب الرسمي الأمريكي حرباً دفاعية تسعى الولايات المتحدة من خلالها إلى ضرب منظمة القاعدة وحلفائها في أفغانستان والعراق للحيلولة دون قيامها بهجوم شبيه بهجوم الحادي عشر من أيلول. ففي خطاب ألقاه أمام اجتماع مشترك لمجلسي النواب والشيوخ الأمريكيين، أكد الرئيس الأمريكي عزمه على محاربة الإرهاب وتعقبه في أكثر من ستين دولة ادعت الإدارة الأمريكية أن لمنظمة القاعدة التي يتزعمها أسامة بن لادن قواعد فيها. لم تقم إدارة بوش

بتعريف الإرهاب تعريفاً دقيقاً، بل عمدت إلى تسمية منظمات إرهابية شملت حركات تحرر وطنية ينتمي معظمها إلى شعوب العالم الإسلامي. ولم يربط الرئيس الأمريكي بين تحول الإرهاب إلى ظاهرة عالمية والأوضاع السياسية الفعلية التي تولد هذه الظاهرة، بل ادعى بأن الإرهاب يهدف إلى تقويض الحريات الأمريكية، وأنه نابع من كراهية الإرهابيين للديمقراطية والحرية.

وفي خلال أسابيع قليلة قامت إدارة بوش بشن حرب مدمرة ضد أفغانستان ولتتبع ذلك بحرب أخرى ضد العراق. وبادرت إدارة بوش إلى بناء قواعد عسكرية جديدة في أفغانستان والعراق وأعلن الناطقون باسمها بأن الجيوش الأمريكية ماكثة في منطقة وسط آسيا والشرق الأوسط على مدى عقود عديدة. وعلى الرغم من ارتباط التطرف الديني بأسباب محلية، فإن السياسة الخارجية الأمريكية ساهمت في خلق أجواء التطرف في العالم الإسلامي. وكما سنبين لاحقاً، فإن الإرهاب التي تحاربه الولايات المتحدة ينبع جزئياً من السياسة الخارجية الأمريكية.

من الواضح إذن أن الإدارة الأمريكية لا تسعى إلى إيقاف الإرهاب بالبحث عن جذوره وأسبابه، بل تعمد إلى توظيف القوة العسكرية الضاربة للولايات المتحدة لفرض قرارها السياسي وإيجاد واقع عالمي جديد يخضع لقواعد التعامل السياسي والثقافي والاقتصادي التي تقرها الولايات الأمريكية. بيد أن الإرهاب العالمي الذي طال الولايات المتحدة مؤخراً مرتبط إلى حد كبير بالسياسة الخارجية الأمريكية، وبالتالي فإن القضاء عليه يتوقف إلى حد كبير بقدرة القيادة الأمريكية على تغيير هذه السياسة.

ومن المفيد أن نستعرض بصورة سريعة سلسلة الأحداث التي قادت إلى الاحتلال الأمريكي للعراق، وقرار إدارة بوش محاربة الإرهاب بمزيد من العمل العسكري والهيمنة السياسية على دول العالم الإسلامي. فالأحداث التي قادت إلى احتلال أمريكا للعراق تعود في بداياتها إلى السياسة الأمريكية تجاه دول آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية، المعروفة باسم الدول النامية، والتي تهدف إلى دعم أنظمة سياسية تتبع في سياساتها القرار الأمريكي وتحقق مصالح الولايات المتحدة. دفعت هذه السياسة الولايات المتحدة إلى استخدام وكالة استخباراتها للإطاحة بحكومة محمد مصدق المنتخبة شعبياً وتنصيب نظام سياسي تابع لها يترأسه الشاه البهلوي. وكانت هذه الخطوات الجواب الأمريكي على قرار حكومة مصدق بتأميم شركات النفط الأمريكية. واستمرت الإدارات الأمريكية المتعاقبة بدعم سياسات الشاه، رغم تجاوزات الأخير التي بلغت حد الفضيحة. بل إننا نجد الرئيس الأمريكي جيمي كارتر الذي جعل الدفاع عن حقوق الإنسان شعار سياسته الخارجية يكيل المديح والثناء لشاه إيران في زيارة لطهران قبيل الإطاحة به من قبل الثورة الإسلامية.

كان رد الفعل الإيراني عقب الثورة الإسلامية تجاه الولايات المتحدة عنيفاً، فقد اعتبر قادة النظام الجديد أن الولايات المتحدة ضليعة ضلوعاً كاملاً في نظام الشاه، واتخذوا سلسلة من القرارات التي استهدفت المصالح الأمريكية في إيران. وشملت الإجراءات الإيرانية احتلال السفارة الأمريكية

واحتجاز أفرادها رهائن، تم الإفراج عنهم بعد مفاوضات طويلة، ومحاولة عسكرية فاشلة لإطلاق سراحهم عنوة. وبدلاً من أن تقوم الولايات المتحدة بتهدئة الأجواء سعت إلى تحريض الرئيس العراقي صدام حسين لإعلان الحرب على إيران وتسليحه بكل أنواع الأسلحة، التي استخدمها في حرب استمرت قرابة عشر سنوات، وخلفت دماراً بشرياً واقتصادياً هائلاً، قدر بمليوني إنسان، ومئات المليارات من الدولارات.

ومرة أخرى نجد الولايات المتحدة تعيد الكرة مع صدام بعد أن اتخذ قراره بإنهاء الحرب مع إيران، والاستمرار بتطوير أسلحته الاستراتيجية، مما جعل النظام الصهيوني يستشعر الخطر ويسعى إلى الحد من القدرة العسكرية العراقية المتزايدة. وقادت هذه الجهود في النهاية إلى توتر العلاقة بين النظام العراقي والكويتي واحتلال الكويت، وما تلا ذلك من حشد لقوات دولية وقيام حرب الخليج الثانية بين قوة التحالف الدولي تقودها الولايات المتحدة ونظام صدام الذي آثر الانسحاب، ووقع اتفاقية استسلام، تضمنت حق الولايات المتحدة وحلفائها بمراقبة المجال الجوي العراقي ومنع العراق من استخدام سلاحه الجوي.

وتأتي حرب العراق واحتلاله عسكرياً تتويجاً لسلسلة الأخطاء التي ارتكبتها الولايات المتحدة في التعامل مع المنطقة العربية والإسلامية، والتي تقوم على تغليب مصالحها الاقتصادية والسياسية، ودعمها للأنظمة السياسية التي تحقق لها مصالحها، وتغاضيها عن سياسات القمع وكم

الأفواه وسلب الحريات التي تمارسها هذه الأنظمة طالما استمرت في حماية المصالح الاقتصادية والسياسية الأمريكية. لقد روجت الإدارة الأمريكية لحرب العراق على أنها حرب وقائية ضد الإرهاب، للحيلولة دون تعاون النظام العراقي وتزويد منظمة القاعدة بالأسلحة النووية والجرثومية لاستخدامها في العمليات العسكرية التي تنوي الأخيرة القيام بها ضد أهداف مدنية أمريكية.

ومع ظهور هشاشة الذريعة الأساسية التي قدمتها الإدارة الأمريكية لإرسال الجيوش إلى العراق، انبرت الإدارة إلى تسليط الضوء على قضية الديمقراطية التي قدمتها أيضاً على أنها هدف من أهداف التدخل العسكري في العراق. لقد أبرز الاحتلال الأمريكي للعراق تخبط السياسة الخارجية الأمريكية تجاه المنطقة العربية، كما أظهرت الأهداف المتضاربة التي تتبعها الولايات المتحدة، وأثر ذلك على قدرة الولايات المتحدة الاستمرار في العمل لتوسيع هيمنتها على العالم في الوقت الذي تؤكد فيه رغبتها في نشر الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان. كما تظهر أيضاً تعدد القوى السياسية التي تقود الولايات المتحدة، وحاجة القوى الإسلامية إلى تفهم هذه التعددية وتوظيفها من أجل تحقيق مستقبل إنساني يقوم على مبادئ العدل واحترام كرامة الإنسان كل إنسان. وفهم طبيعة القوى السياسية المتواجدة في الولايات المتحدة موضوع المبحث الآتي.

الحرب على العراق كانت، منذ مجيء إدارة بوش إلى الحكم وقبل أحداث الحادي عشر من أيلول، الفقرة الأولى في جدول أعمال هذه الإدارة، وأول مهمة حملها وزير خارجيتها كولن باول في أولى زياراته إلى الدول العربية. أحداث أيلول لم تكن إلا مناسبة لتحقيق واحدة من أولويات الإدارة. فما سر الإصرار على غزو العراق؟

غزو العراق أُريد له أن يشكل الخطوة الأولى لتحقيق حلم راود مجموعة من المفكرين والسياسيين الأمريكيين المعروفين بالمحافظين الجدد. تجمع المحافظين الجدد رؤية تدعو إلى استخدام القوة العسكرية الأمريكية لبسط نفوذ الولايات المتحدة، والحيلولة دون تشكل مناطق تتمرد على الإملاءات الأمريكية. وتتحدد أبعاد رؤيتهم في وثيقة وقعها عدد من زعماء المحافظين الجدد في حزيران من عام ١٩٩٧ تحت عنوان «إعلان مبادئ.» وتشمل قائمة الموقعين أسماء بارزة في إدارة بوش الابن، منهم وزير الدفاع دونالد رامسفيلد، وديك تشيني نائب رئيس الجمهورية، وجيب بوش حاكم ولاية فلوريدا وشقيق الرئيس، وبول ولفويتز مساعد وزير الدفاع، ودان كويل نائب الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الأب، ولويس ليبي مدير مكتب نائب رئيس الجمهورية، وريتشارد بيرل رئيس المجلس الاستشاري لوزارة الدفاع، وزالماي خليل زاد السفير الأمريكي في أفغانستان، وفرانك جافني مدير

مركز الدراسات الأمنية، وفرانسيس فوكوياما مؤلف كتاب نهاية التاريخ، وريتشارد أرميتاج مساعد وزير الخارجية.

ويتميز المحافظون الجدد بتأييدهم الكامل لإسرائيل، وتعاونهم المستمر مع اليمين الإسرائيلي المتطرف في حزب الليكود. ولا غرابة في ذلك، فالأسماء اللامعة في تيار المحافظين الجدد هم من الصهاينة المتعصبين للمشروع الصهيوني التوسعي، ومنهم بول ولفويتز ولويس ليبي وإليوت إبرام ووليام كريستول المدير التنفيذي لمشروع القرن الأمريكي الجديد الذي قام على أساس «إعلان المبادئ» المشار إليه أعلاه. فريتشارد بيرل أبرز رجالات المحافظين الجدد وأشد الداعين إلى الحرب ضد العراق والدول العربية غير المتعاونة مع إسرائيل كان مستشاراً لرئيس الوزراء الإسرائيلي السابق ناتنياهو، وأحد منظري السياسة الإسرائيلية تجاه الدول العربية المعروفة باسم «السياسة الجديدة لتحقيق السيادة،» والذي شارك في إعدادها فريق من الصهاينة الأمريكيين، منهم مساعد وزير الدفاع دوغلاس فايث.

يسعى المحافظون الجدد، بالتعاون مع عدد من زعماء اليمين المسيحي، إلى ربط الإسلام بالإرهاب، وتضليل الرأي العام الأمريكي حول أحوال الفلسطينيين والسياسات الإسرائيلية المتعسفة، ويحاولون الاستفادة من الصراع بين الولايات المتحدة والجماعات الإسلامية المتشددة لوسم الإسلام بالعدوانية. ويرى هؤلاء في انتقال الوجود الإسلامي إلى المجتمع الغربي وتزايد أعداد الجاليات الإسلامية في أوربا والولايات المتحدة خطراً

مباشراً على مستقبل إسرائيل. ويخشى المحافظون الجدد من أن يتزايد نفوذ المسلمين ويتمكنوا من نقل صور معاناة الفلسطينيين. كما يخشون من أن يصبح المسلم الأمريكي جسر تواصل بين المجتمعات الغربية والإسلامية، وهو تواصل يخشاه كثيراً ائتلاف المحافظين الجدد واليمين المسيحي المتطرف.

وكما أعلن أسامة بن لادن وأمثاله في العالم الإسلامي حرباً شعواء على الشعوب الغربية عموماً، واستباح دماء الغربيين دون تفريق بين مدني وعسكري، معتبراً أن المسيحيين واليهود أعداء للمسلمين يجب قتالهم، تتعالى أصوات شبيهة في أوربا والولايات المتحدة تدعو إلى محاربة الإسلام باعتباره ديناً يدعو إلى الإرهاب، ويدعو أتباعه إلى فرض عقيدتهم على مغايريهم. فنجد العديد من قيادات الكنيسة التبشيرية الناشطة في الولايات المتحدة يعلنون عداءهم السافر للإسلام، وينعتونه بأسوأ النعوت. فيدعي فرانكلين غرام أحد كبار الزعماء التبشيريين أن الإسلام دين إرهاب، ويصف زميله جيري فالول رسوله الكريم بأنه إرهابي، ويتهم جيري فين رئيس تجمع الكنائس التبشيرية الرسول المصطفى بالشذوذ. ويتابع العديد من منظري المحافظين الجدد حلفاؤهم من اليمين المسيحي في غلوهم المقيت وعدوانهم السافر على المقدسات الإسلامية، فيتهمون المسلمين الأمريكيين بالعمالة والتآمر، ويشنون حملات إعلامية ضد المنظمات الإسلامية التي تمثل المسلمين الأمريكيين، ويسعون إلى تحريض الرأي العام

الأمريكي ضدهم، ويقود حملتهم قيادات بارزة ضمن هذا الاتجاه من أمثال دانيال بايب وريتشارد بيرل وفرانك جيفني وويليام بانت. أصوات شبيهة، وإن كانت أقل صخباً تتعالى في أوربا، لعل أبرزها التحذيرات التي يرفعها كتاب مسيحيون من أمثال ألين بيسانسون إلى الأوربيين ضد الإسلام.

تنامي الوجود الإسلامي في الغرب والهواجس الصهيونية

الوجود الإسلامي الكثيف في أوربا وأمريكا الشمالية وجود جديد نسبياً، نجم عن الهجرة الكبيرة من العالم الإسلامي خلال العقود الثلاثة الماضية. فقد وصل عدد المسلمين في أوربا إلى اثني عشر مليوناً، خمسة منهم يقطنون فرنسا ويشكلون عشرة بالمئة من عدد سكانها. كما يتراوح عدد الجالية الإسلامية في أمريكا بين ستة وثمانية مليون نسمة.

يثير تزايد أعداد المسلمين قلق القوى السياسية اليمينية نظراً لإصرار أفراد الجالية المسلمة على تأكيد هويتهم الإسلامية وممارسة قيمهم المتميزة. وتشعر القوى الصهيونية واليمين المسيحي بشكل خاص بالقلق من تزايد حجم الجالية الإسلامية وبروز منظماتها الخاصة ونشاطها المتزايد للتأثير في القرار السياسي والحياة العامة. فالجالية اليهودية لا تخفي قلقها من أن يؤثر نشاط المسلمين الأمريكيين سلباً على مستقبل إسرائيل، كما ترى الكنيسة الإنجيلية المهتمة في نشر مذهبها في أمريكا والعالم في الروح الإسلامية المتأججة وتحول عدد متزايد من الغربيين إلى الإسلام خطراً على رسالتها.

في دراسة أعدها ستيفن لايتستاين ونشرها مركز دراسة الهجرة بعد شهر واحد من أحداث الحادي عشر من أيلول، دعا المؤلف إلى إعادة النظر في سياسات الهجرة الأمريكية، وشدد على أن الهجرة المتزايدة من العالم الإسلامي إلى أمريكا تشكل خطراً مباشراً على الجالية اليهودية في الولايات المتحدة. وأكد لايتستاين الذي سبق له أن عمل مديراً في اللجنة اليهودية الأمريكية، إحدى كبريات المنظمات اليهودية في أمريكا، في دراسته أن مشكلة هجرة المسلمين إلى أمريكا تنبع من بروز الروح الإسلامية في دول العالم، ووجود منظمات إسلامية نشطة تعمل جاهدة على الحيلولة بين المسلمين وذوبانهم في المجتمع الأمريكي.

ويمضي لايتستاين في تحديد المشكلة التي يطرحها الوجود الإسلامي في أمريكا للجالية اليهودية فيقول: «الأمر الأكثر خطورة لليهود وللدعم الأمريكي للدولة اليهودية أن الإسلام هو الدين الأسرع نمواً في الولايات المتحدة، وأن المسلمين سيتجاوز عددهم في العقدين القادمين عدد اليهود، وأن المسلمين الذين يمتلكون «ورقة عمل إسلامية» قد أصبحوا ناشطين سياسياً عبر شبكة واسعة من المنظمات الوطنية. ويحدث هذا في الوقت الذي يتبنى فيه الدين الإسلامي في كثير من الدول الإسلامية التي ترسل المهاجرين عقيدة إسلامية كلية تشكل معادة السامية ومعادة الصهيونية مبدأ مركزياً فيها.»[1]

١- ستيفن لايتستاين، المصلحة اليهودية في التغيرات السكانية، مركز دراسة الهجرة، واشنطن، الولايات المتحدة، ٢٠٠١.

ويضيف لايتستاين: «الأسئلة التي تواجه الجالية اليهودية الأمريكية ذات نتائج خطيرة في أي مرحلة تاريخية، لكنها اليوم أكثر خطورة في مرحلة بلغت فيها الجالية اليهودية قمة قوتها ونفوذها السياسي، وهي مرحلة سيتبعها حتماً التراجع الغربي البطيء. وفي حين تتزايد أعداد أبناء الجماعات القومية والدينية باستمرار، تتوقف الجالية اليهودية عن النمو، ويتراوح معدل نموها حول الصفر، بل تتناقص أعداد اليهود في أمريكا، ويزداد عدد العجائز بينهم، في حين تبلغ نسبة تزاوج اليهود مع غيرهم ٥٠٪. وتظهر الاستبيانات أن اليهود العلمانيين يتناقص اهتمامهم بإسرائيل، كما تتناقص عضوية اليهود في المنظمات اليهودية والكنيسات باستمرار.»[1]

ويذكّر لايتستاين بني جلدته بأن هواجسه السابقة لا تعني أن النفوذ اليهودي صائر إلى زوال عاجل وكامل، وأن الزخم التي تملكه الجالية سيمكنها من ممارسة نفوذها إلى عقد أو عقدين على أقل تقدير: "لا أقصد أن قوتنا السياسية غير المتناسبة مع عددنا ستتلاشى فجأة أو بسرعة، فنحن قادرون على ممارسة نفوذنا غير المسبوق إلى عقد أو عقدين، ما لم تنجح الجهود لإصلاح نظام الدعم المالي للحملات الانتخابية، وهو مشهد بعيد الاحتمال. والثروة المالية اليهودية الضخمة ستستمر في إعطائهم امتيازات هامة، وسنستمر في التأثير بقادة الكونجرس. "[2]

١- ستيفن لايتستاين، المصلحة اليهودية في التغيرات السكانية، مركز دراسة الهجرة، واشنطن، الولايات المتحدة، ٢٠٠١.

٢- المصدر نفسه.

لقد أحرجت تصريحات لايتستاين في المقالة السابقة التي خرجت بعنوان «المصلحة اليهودية في التغيرات السكانية» الجالية اليهودية لما تحتويه من اعترافات تظهر بجلاء النظرة العنصرية التي تتأجج في كتابات واحد من قيادييها النابغين، الذي عبر في لحظة صدق عن هواجس قيادات الحركة الصهيونية القوية في الولايات المتحدة.

مقولة لايتستاين تفسر الحملة العدائية التي تشنها قيادات يهودية وصهيونية على الإسلام والمنظمات الإسلامية. ففي مقالة نشرها دانيال بايب أحد قادة الحملة المعادية للإسلام في أمريكا تحت عنوان (محاربة عقيدة المتطرفين الإسلاميين) أنكر فيها وجود اختلافات بين أطياف الإسلاميين، وشدد على استعداء الجميع: «لا يوجد شيء اسمه الإسلامي المعتدل، فجميع الإسلاميين يشتركون في أهدافهم بعيدة المدى، وإن اختلفت وسائلهم. فحزب العدالة والتنمية التركي، على سبيل المثال، مختلف كثيراً عن الطالبان في وسائله، ولكن لا يختلف في غاياته. إذا وصل هذا الحزب إلى سدة الحكم في تركيا فإنه سيشكل الخطورة نفسها التي شكلها الطالبان في أفغانستان.»[1]

من الواضح أن الحركة الصهيونية العالمية هي العدو الأول للإسلام والحركات الإسلامية، وأنها تسعى جهدها لاستخدام القوة الأمريكية

١- دانيال بايب، (محاربة عقيدة المتطرفين الإسلاميين) محاضرة قدمت في مؤسسة واشنطن للدراسات الشرق أوسطية، ١٠ أيار ٢٠٠٣

لإضعاف العالم الإسلامي وتقطيع أوصاله من جهة، كما تجهد للحيلولة دون تنامي القوة الإسلامية في الغرب. بيد أنه من المهم التنبه إلى أن قدرة الصهاينة على التأثير في القرار الأمريكي راجع إلى حد كبير إلى قدراتهم الفكرية والمالية من ناحية، والمراكز السياسية والإعلامية التي يشغلونها ويوظفونها لدعم المشروع الإسرائيلي، وتحريض الرأي العام الأمريكي ضد العالم الإسلامي. فالصهاينة وحلفاؤهم على وعي كامل بأن نجاح مشاريعهم التوسعية مرتبط بقدرتهم على خلق الشكوك والمخاوف بين أبناء المجتمع الأمريكي تجاه الإسلام، وتقديم صورة مشوهة تتساوى فيها مبادئ الإسلام وتصوراته والأعمال المشينة التي تقوم بها الجماعات الإسلامية المتطرفة، من قتل للمدنيين دون تمييز، واعتماد خطاب خارجي يرى أن من واجب المسلم قتال المغاير له بالدين والعقيدة.

ومن هنا تتأتى أهمية الوجود الإسلامي في الغرب. فالجاليات الإسلامية في الغرب على العموم والولايات المتحدة على وجه التحديد تمتلك زخماً أخلاقياً وروحياً كبيراً، وبثقة كبيرة بقيم الدين الإسلامي وقدرة الرؤية الإسلامية على تطوير نموذج اجتماعي وسلوك سياسي منفتح على الإنسان، وقادر على تحريره من الظلم والعدوان، وعلى تحقيق سلام اجتماعي وسلام عالمي عادل. ويتعرض الوجود الإسلامي في الغرب اليوم إلى أشد امتحاناته، بعد أن تحالف ضده قوة اجتماعية وسياسية ذات قدرات كبيرة، وبالتحديد المحافظون الجدد الذين يقودهم التيار الصهيوني واليمين المسيحي. بيد أن

الجالية الإسلامية وقياداتها قد أثبتت مهارة كبيرة في إدراة الصراع، وهي تسعى جاهدة إلى تقوية قدارتها البشرية والتنظيمية، والانفتاح على القوى الاجتماعية والسياسة غير المعادية، والدخول في تحالفات ومشاريع تعاون مع المنظمات المدنية، وذلك للحيلولة دون عزلها اجتماعياً وسياسياً.

الجاليات الإسلامية المتنامية عدداً وقوة يمكن أن تشكل جسراً بين الشرق والغرب يمنع تزايد البون بين العالمين الإسلامي والغربي، وتحول دون الخطط الرامية إلى تأجيج الصراع بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني. لكن ذلك مرهون بقدرة القوى الإسلامية في العالم الإسلامي والغربي على تقديم رؤية حضارية، ومشروع إنساني لا يكتفي بالدفاع عن حقوق المسلمين، بل يعمل على نصره الإنسان بغض النظر عن هويته ودينه، وتقديم الحلول للمشكلات الإنسانية المتزايدة.

صراع رؤى حضارية لا صراع حضارت

تسعى القوى السياسية المهيمنة اليوم على السياسة الخارجية الأمريكية إلى تحقيق نظام دولي توسعي، تتركز فيه الثروة والقوة في نخبة سياسية عالمية تتحكم بمقادير شعوب العالم، من خلال شركات استثمارية ومصرفية عالمية، ومنظومة سياسية تعمل على فرض ثقافة استهلاكية بوهيمية عدمية. وتسعى هذه القوى إلى استخدام التفاوت الكبير في موازين القوى الاقتصادية والعسكرية بين العالم الغربي والإسلامي إلى إخضاع

الأخير عبر استخدام القوى العسكرية الأمريكية الضاربة. ومن هنا جاءت حرب العراق التي أراد لها مخططوها أن تكون الخطوة الأولى في سلسلة من الخطوات الرامية إلى إخضاع العالم الإسلامي، والقضاء على القوى الرافضة للرؤية التوسعية، وأراد لها الله أمراً مغايراً لأماني المتربصين الطامعين، ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال/ ٣٠)

مغامرة إدارة المحافظين الجدد في العراق أظهرت بجلاء القدرة النفسية والفكرية التي يمتلكها المد الإسلامي، وعجز القوة العارية عن تحقيق أهدافها أمام وعي القوى السياسية. لقد أدت مغامرة العراق إلى انقلاب السحر على الساحر، وارتفاع عين القوى السياسية الإسلامية التي أرد المحافظون الجدد القضاء عليها. لقد أراد المحافظون الجدد أن تكون حرب العراق مشهداً يبرز القوة العسكرية الأمريكية، ويرهب القوى السياسية المعترضة على مشاريع التوسع والهيمنة، فأراد الله لها، والله غالب على أمره، أن تكون مثالاً على محدودية القوة العسكرية، وأهمية الإرادة الشعبية، ومركزية الروح الإسلامية في مستقبل المنطقة العربية.

تمثل مغامرة العراق إذن نكسة لمشروع المحافظين الجدد الذين فقدوا الكثير من مصداقيتهم نتيجة الأخطاء المتراكمة في العراق، ونتيجة التضارب بين الأهداف المعلنة والأهداف الحقيقية للغزو. بيد أنه من المفيد التنبه إلى أن المحافظين الجدد ومن ورائهم الحركة الصهيونية قد خسروا معركة لكنهم لم يتخلوا عن حربهم. ولم يتخلوا عن عزمهم على تحويل صراعهم مع الإسلام والقوى الإسلامية إلى صدام حضارات. والمطلوب من

سون قبل عقد من الزمن بعنصرية صاحبها
قد كتب هانتنغتون مؤخراً مقالة في عدد آذار
ة تحت عنوان «التحدي الهسباني» حذر فيها
أمريكية جنوبية، والمعروفين باسم الهسبان،
ى وقف الهجرة من جنوب أمريكا. وهذا يؤكد
فاظ على هيمنة العرق الأنجليكاني والثقافة
الم.[1]

مية أن تعي أن الصراع هو صراع بين رؤى
ارات وشعوب، وأن تتجنب الوقوع في حبال
ن الجدد ومن لف لفهم، والذي يهدف إلى
لامي والغرب المسيحي. والمطلوب أيضاً تقديم
سي يعطي الأمل والثقة لغير المسلم، كما يعطي
شروع الحضاري الإسلامي قادر على تأمين
ي في النصف الأول من القرن الخامس عشر
دي والعشرين الميلادي.

باني، مجلة السياسة الخارجية، آذار ٢٠٠٤، ص ١-١٢.

تمكنت الحركات الإسلامية من تأجيج الحس الإسلامي وإعادة الثقة للمسلم الملتزم بهويته ورسالته، لكنها لم تتمكن حتى الآن من توفير الثقة لغير المسلم بأن المشروع الإسلامي قادر على تحقيق الأمن والعدل والرخاء للجميع.

وترجع المخاوف بصدد المشروع الإسلامي لدى المشككين بمصداقيته إلى الخطاب الإسلامي نفسه، الذي يكاد يقتصر في اهتمامه على أحوال المسلم دون غيره، والذي يؤسس في عمومه لإنشاء مجتمع من المتقين الأبرار، ويغفل أن الالتزام العميق بالتوجيهات القرآنية حالة سامقة يرتفع إليها فئة قليلة من الناس في أي زمان ومكان، وأن أكثر الناس في أي لحظة تاريخية في تقلب بين التزام بخصائص الإيمان[1] والاستغراق في هموم الحياة ومستلزماتها: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف/ ١٠٣)

يرتبط المشروع الإسلامي في أذهان الناس بالتطبيق الصارم للشريعة، وباستخدام الدولة لنشر الإسلام وفرض الأخلاق، ومحاربة المواقف والآراء المغايرة. ويعود هذا الربط إلى أطروحات الجماعات الإسلامية المتشددة،

١- الإيمان في هذا السياق لا يؤخذ على أنه نقيض الكفر، بل نظير التسليم بالأمر الإلهي دون الالتزام الكامل والعميق بالوحي الإلهي. وهو الإيمان الذي قصده القرآن الكريم في سورة الحجرات، آية ١٤: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ويعرف الله تعالى الإيمان في الآية التالية فيقول جل وعلا: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحجرات/١٥)

ع إليه التيار الإسلامي الإصلاحي سوسلام
ساسية من حرية التعبير والتنظيم والالتزام
الحرية والاستقلالية السلوكية لأتباع الأديان

ية وتصاعد أعمال العنف والعنف المضاد
كت المواقف الأمريكية والغربية تجاه جهود
بعضها على اتخاذ مواقف مترقبة في حين
اخبة تجاه الغرب عموماً. واستغلت الحركة
فاقمة بين الغرب والشرق لتعكير الصورة،
تحقيق نبوءة صدام الحضارات، وتحريض
سلام الذي تصوره على أنه دين يدفع أتباعه
ديانات الأخرى. وعلى الرغم من استمرار
مل لتأسيس الحياة العامة على أسس القيم
ل والرحمة والتسامح والتعاون على الخير،
الإصلاحية تتسم بشيء من الضبابية وعدم
يسعى الاتجاه الإسلامي الإصلاحي لتحقيقه

يجب أن يحدد بصورة لا تترك مجالاً للشك بأن الإسلام والنظام الاجتماعي والسياسي القائم على أساسه رحمة للعالمين، لا للمسلمين فحسب. ولعل السمة الأهم التي يجب تجليتها سمة تساوي الناس في حقهم في العيش الكريم الحر وفق نظام قائم على القيم الإنسانية الكلية، وفق نظام تعددي يعطي استقلالية أخلاقية وقانونية للجماعات الدينية والسكانية المختلفة.

كذلك، يجب على الاتجاه الإسلامي الإصلاحي أن يتحول من تأكيد الهوية الإسلامية إلى تأكيد القيم والممارسات الإسلامية الحضارية، وبالتالي الانخراط في عمليات البناء الثقافي والعلمي والتقاني والتنظيمي للمجتمعات التي ينتمي إليها. لقد قدمت الحركة الإسلامية في تركيا نموذجاً متميزاً في العمل السياسي والاجتماعي، واستطاعت أن تحول القيم الإسلامية إلى برنامج إنمائي واجتماعي وسياسي إصلاحي، يقدم قيادات تتمتع بالإخلاص والصدق والتفاني في العمل، وتكريس الإمكانيات لبناء الوطن وحل مشكلات البلاد. وبذلك كسبت تأييد الشارع التركي، وأحرجت خصومها الحداثيين.





خاتمة

مستقبل الإسلام لم يكن موضع تساؤل في هذه الدراسة، فالمعطيات التاريخية والثقافية تؤكد مركزية الفعل الإسلامي في سيرورة تطور الحياة الإنسانية، كما تؤكد الوقائع أن الإسلام قوة نفسية وروحية وسياسية لا يمكن تجاهلها، وأن الجهود المتضافرة لمحاصرة التيارات الإسلامية لا تزيدها إلا قوة وصلابة. لذلك تركز النقاش في الصفحات السابقة على مستقبل الحركات الإسلامية ومقارباتها، ومستقبل المجتمعات التي تعمل التيارات الإسلامية على بنائها. مستقبل الإسلام مرتبط، كما بينت، بمستقبل الرؤية الإسلامية والإصلاحية والحركات التي تحملها وتعمل على بيانها.

المهمة الملقاة على عاتق القوى الإصلاحية تتحدد في تقديم رؤية منفتحة على الإنسان كل إنسان، والعمل على تجسيدها على أرض الواقع من خلال المؤسسات والمشاريع الإصلاحية والنماذج العملية. وهي تتطلب أن يتجاوز التيار الإصلاحي حدوده النخبوية، وأن لا يكتفي بالتنظير وإطلاق الشعارات، بل يتبع الكلمة الفعل، ويربط الخطاب بالممارسة، ويعمل على

تأسيس مجتمعات تحترم كرامة الإنسان ورأيه وجهده. وبالمثل يجب أن لا ينحصر الهم الإصلاحي بالإنسان المسلم، بل ينبغي أن يتحول إلى هم إنساني يسعى إلى انتاج مجتمع التراحم والتعاون والتسامح بين الناس، ولتعود رسالة الإسلام كما بدأت رحمة للعالمين. ومن هنا تتعين أهمية رفض الدعوات إلى استعداء الشعوب وحرب الديانات وصدام الحضارات، وإدراك أن العدو يتمثل في التيارات والحركات العنصرية المترفة التي تريد استغلال جهود الشعوب وثرواتها، ووعي أن المستقبل لمن سعى إلى العدل والخير والتراحم، وأن السنة التي تحكم حركة التاريخ تقوم على أساس مبدأ قرآني ثابت: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ﴾ (الرعد: ١٧)



المؤلف في سطور

لؤي صافي:

ولد الدكتور لؤي صافي في مدينة دمشق، وتلقّى علومه الثانويّة والجامعيّة فيها. ثمّ تحصّل على البكالوريوس في الهندسة المدنية وأتبعها بالماجستير ودرجة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في ولاية مشيغان من الولايات المتّحدة الأمريكية.

يمتلك تجربة ثرية ومتنوعة في مجال البحث والإدارة والتعليم الجامعي، حيث شغل مناصب إدارية عديدة بالتوازي مع قيامه بمهمة التدريس. عمل عميداً لمركز البحوث وعضو مجلس الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ومديراً تنفيذياً ومستشاراً علمياً لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وعمل كذلك مديراً لتحرير المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، كما عينّ عضواً في هيئة تحرير مجلة إسلامية المعرفة، ومستشاراً لدى مجلة شؤون الشرق الأوسط الصادرة باللغة الإنكليزية.

من الناشطين في المنافحة عن الديمقراطية وحقوق الإنسان لأكثر من عقدين، وهو ناشط في دعم التحول الديمقراطي السلمي في سوريا، وفي الدفاع عن حقوق الجالية العربية والإسلامية في الولايات المتحدة، وله تجربة غنية في قيادة العديد من المنظمات العربية والإسلامية، منها المجلس السوري الأمريكي والاتحاد الإسلامي الأمريكي، ومركز دراسة الإسلام والديمقراطية.

نشر له إحدى عشر كتاباً باللغتين العربية والإنكليزية، منها الخطاب القرآني (باللغة الإنكليزية ٢٠٠٨)، والتوترات والتبدلات في العالم الإسلامي (بالإنكليزية، ٢٠٠٤). تحدي الحداثة (باللغة الإنكليزية، ١٩٩٤)، والعقيدة والسياسة (بالعربية

١٩٩٦)، وإعمال العقل (بالعربية ١٩٩٨) وأساس العلم (بالإنكليزية، ١٩٩٦)، والحقيقة والإصلاح (باللغة الإنكليزية، ١٩٩٨)، وأزمة المثقف العربي (بالاشتراك مع أحمد موصللي، بالعربية ٢٠٠٢).

ساهم في كثير من الندوات والمؤتمرات العلمية الدولية ونشر له العديد من البحوث والدراسات في دوريّات علميّة، منها المستقبل العربي، ومنبر الحوار، والإنسان، وقراءات سياسية، وإسلامية المعرفة، والمسلم المعاصر، والمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية (بالإنكليزية)، ودراسات إسلاميّة (بالإنكليزية)، ومجلة شؤون الشرق الأوسط (بالإنكليزية)، والخطاب الفكري (بالإنكليزية).

شارك في حوارات تلفزيونية وإذاعية عبر محطات عربية وغربية عديدة منها السي إن إن، والبي بي سي، ومونتي كارلو، والفوكس نيوز، وتلفزيون الشرق الأوسط (إل بي سي)، والجزيرة، والمستقبل، وصوت أمريكا، والتلفزيون الماليزي، والتلفزيون السوري، والتلفزيون التركي، والتلفزيون الكندي، وروسيا اليوم، ومحطات أخرى.